DIE ETHIK DES APOSTELS PAULUS

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DER THEOLOGISCHEN DOCTOR-WÜRDE, DER HOHEN THEOLOGISCHEN FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN VORGELEGT

VON

KARL BENZ
PRIESTER DER DIÖZESE ROTTENBURG

FREIBURG IM BREISGAU
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
1912
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN, LONDON UND ST LOUIS, MO.

DIE ETHIK
DES APOSTELS PAULUS

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DER THEOLOGISCHEN DOCTOR-WÜRDE, DER HOHEN THEOLOGISCHEN FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT MÜNCHEN VORGELEGT

VON

KARL BENZ
PRIESTER DER DIÖZESE ROTTENBURG

FREIBURG IM BREISGAU
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
1912
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN, LONDON UND ST LOUIS, MO.

Vermerk.

Vorliegendes Pflichtexemplar ist nur ein Teil der einer hohen theologischen Fakultät unterbreiteten Dissertation. Das ganze Werk ist erschienen in den „Biblischen Studien“, XVII. Band, 3. und 4. Heft (Freiburg 1912, Herder).

Alle Rechte vorbehalten

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg

Vorwort.

Im Jahre 1864 hat Simar seine „Theologie des hl. Paulus“ der Öffentlichkeit übergeben und damit — abgesehen von unbedeutenden Versuchen — zum erstenmal auf katholischer Seite die dogmatischen Gedanken des Weltapostels systematisch dargestellt, wie es für ein rasches und tieferes Eindringen in die paulinische Lehre unerläßlich ist. Die Ethik wollte Simar im Interesse der Übersichtlichkeit einer speziellen Bearbeitung vorbehalten. Niemand unterzog sich dieser Aufgabe. Vorliegendes Werk soll nun diese Lücke ausfüllen und die Ergänzung zu Simars Theologie des hl. Paulus bilden.

In Frankreich erschien unterdessen „La Théologie de Saint Paul“ (I^3, Paris 1909; II, 1912) von F. Prat S. J. — ein umfangreiches und vortreffliches Werk. Während der erste Band mehr den Charakter von Essais trägt, gibt der zweite Band ein geschlossenes System der paulinischen Theologie, wobei auch die Ethik unter dem Titel „La vie chrétienne“ kurz behandelt wird. Der zweite Band kam uns zu spät in die Hände, um ihn gebührend verwerten zu können.

Die Darstellungen der paulinischen Gedankenwelt seitens protestantischer Gelehrten sind zahlreich und wurden von uns eingehend berücksichtigt.

Möge dieses Buch das Interesse und das Verständnis gegenüber dem Paulinismus fördern und sowohl dem neutestamentlichen Exegeten als dem Moraltheologen von Nutzen sein!

Schloß Egglkofen, Oberbayern, Pfingsten 1912.

Der Verfasser.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41545808_0033

Literaturverzeichnis.

Abt Fritz, La base théologique de la Morale de St. Paul. Paris 1897.

Achelis H., Virgines subintroductae. Leipzig 1902.

Bartmann Bernh., St Paulus und St Jacobus über die Rechtfertigung (Bibl. Studien II, 1897, 1—163).

Bauer W., Mündige und Unmündige bei dem Apostel Paulus. (Dissertation.) Marburg 1902.

Belser, Einleitung in das Neue Testament. 1. Aufl. Freiburg 1901.

Bindemann G., Das Gebet um tägliche Vergebung der Sünden in der Heilsverkündigung Jesu und in den Briefen des Apostels Paulus (Beitr. zur Förderung christl. Theologie VI [1902] 1—105).

Bonneau Louis, La conscience morale d'après St. Paul. Montauban 1896.

Clemen Karl, Die christliche Lehre von der Sünde. Göttingen 1897.

— Paulus, sein Leben und Wirken, I. u. II. Gießen 1904.

Cremer Hermann, Wörterbuch der neutestamentlichen Grazität. 3. Aufl. Gotha 1883.

Deißmann Adolf, Die Formel „in Christo Jesu". (Dissertation.) Marburg 1892.

— Evangelium und Urchristentum, Beitr. zur Weiterentwicklung der christlichen Religion 1904. 3. Aufsatz.

— Licht vom Osten. Tübingen 1908.

Döller, Der „stimulus carnis" beim Apostel Paulus (Zeitschr. für kath. Theol. XXVI [1902] 208—211).

Döllinger, Christentum und Kirche. Regensburg 1860

Ernesti, Die Ethik des Apostels Paulus. 3. Aufl. Göttingen 1880.

Feine P., Das gesetzesfreie Evangelium des Paulus. Leipzig 1899.

Franke U. H., Die Stellung des Apostels Paulus zu seinem Volke (Theol. Studien u. Kritiken LXVIII [1895] 421—470 733—773).

Gloatz Paul, Zur Vergleichung der Lehre des Paulus mit der Jesu (ebd. 777—800).

Gloel Joh., Der Heilige Geist in der Heilsverkündigung des Paulus. Halle 1888.

Grafe Ed., Die paulinische Lehre vom Gesetz. Freiburg 1884.

Häring Theodor, Δικαιοσύνη θεοῦ bei Paulus. Tübingen 1896.

Haußleiter Joh., Was versteht Paulus unter christlichem Glauben? (Greifswalder Studien, Gütersloh 1895, 161—181).

Holsten Karl, Das Evangelium des Paulus. Berlin 1898.

Holsten Karl, Die „Bedeutung des Wortes σάρξ im Lehrbegriffe des Paulus“ 1855 (in „Zum Evangelium des Paulus und Petrus“. Rostock 1868, 165—447, Schluß).

Holtzmann H., Die paulinische Christologie im Verhältnis zu dem Gegensatz von σάρξ und πνεῦμα (Zeitschr. für wissenschaftl. Theol. XXXI [1888] 279—294).

— Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie. I. u. II. Bd. Freiburg und Leipzig 1897.

Jakoby Herm., Neutestamentliche Ethik. Königsberg 1899.

Jordan, Das Frauenideal des Neuen Testamentes und der ältesten Christenheit. Leipzig 1909.

Junker, Ethik Pauli, 1. Tl. Halle 1904.

Kähler Martin, Das Gewissen. Halle 1878.

Keppler P. W. v., Das Problem des Leidens in der Moral. 2. Aufl. Freiburg 1904.

Kirchner Viktor, Die religionsphilosophische besonders christl.-evang. Auffassung vom Lohn. (Dissertation.) Erlangen 1904.

Kirn Otto, Das Gesetz in der christlichen Ethik (Theol. Studien u. Kritiken LXIX [1896] 506—560).

Kittel G., πίστις Ἰοῦ Χοῦ bei Paulus (ebd. LXXIX [1906] 419—436).

— Zur Erklärung von Röm 3, 21—26 (ebd. LXXX [1907] 217—233).

Knabenbauer Jos., Jesus und die Erwartung des Weltendes, in „Stimmen aus Maria-Laach“ 1908, LXXIV 487—497.

Koch Hugo, Vater und Tochter im ersten Korintherbriefe (Biblische Zeitschr. III [1905] 401—407).

Kölbing P., Studien zur paulinischen Theologie (Theol. Studien u. Kritiken LXVIII [1895] 7—51).

Kühl, Stellung und Bedeutung des alttestamentlichen Gesetzes im Zusammenhang der paulinischen Lehre (ebd. LXVII [1894] 120—146).

Lipsius Rich. Adalbert, Die paulinische Rechtfertigungslehre. Leipzig 1853.

Löwy Moritz, Die paulinische Lehre vom Gesetz, in Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums XLVII, Breslau 1903 322 ff 417 ff 534 ff; XLVIII 268 ff 321 ff 400 ff.

Lüdemann, Die Anthropologie des Apostels Paulus. Kiel 1872.

Lütgert W., Die Liebe im Neuen Testament. Leipzig 1905.

— Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth (Beiträge zur Förderung christl. Theologie XII [1908] 123—279).

— Die Irrlehrer der Pastoralbriefe (ebd. XIII [1909] 195—281).

— Die Vollkommenen im Philipperbrief und die Enthusiasten in Thessalonich (ebd. 553—645).

Mackintosh Robert, Marriage Problems at Corinth. The Expos., 7. Series 4, 1907.

Merrins E. M., St. Paul's thorn in the flesh (Bibliotheca sacra LXXVII [1907] 661—692).

Meyer Max, Der Apostel Paulus als armer Sünder. Gütersloh 1903.

Müller Joh., Das persönliche Christentum der paulinischen Gemeinden nach seiner Entstehung untersucht. 1. Tl. Leipzig 1898.

Prat F., La théologie de Saint Paul I, 3. éd., Paris 1909; II, Paris 1912.

Pfleiderer Otto, Der Paulinismus. Leipzig 1873.

Rademacher Arnold, Die übernatürliche Lebensordnung. Freiburg 1903.

Rohr Ignaz, Paulus und die Gemeinde von Korinth auf Grund der beiden Korintherbriefe (Bibl. Studien IV [1899] 365—521).

Röhricht Alex., Das menschliche Personenleben und der christliche Glaube nach Paulus. Gütersloh 1902.

Schilling, O., Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur. Freiburg 1908.

Schläger, Bemerkung zu πίστις Ἰοῦ Χοῦ (Zeitschr. für neutest. Wissenschaft VII [1906] 356—358).

Schlatter A., Der Glaube im Neuen Testament. Leiden 1885.

Schlatter, W., Glaube und Gehorsam (Beitr. zur Förderung christl Theologie V [1901] 31—48).

Schmidt Wilh., Die Lehre des Apostels Paulus (ebd. II [1898] 2. Hft).

Schmiedel Paul, Glaube und Dogma beim Apostel Paulus (Theol. Zeitschr. aus der Schweiz X [1893] 211—230).

Schulz Oswald, Τί οὖν ὁ νόμος; (Verhältnis von Gesetz, Sünde und Evangelium nach Gal 3) (Theol. Studien u. Kritiken LXXV [1902]).

Seeberg A., Katechismus des Urchristentums. Leipzig 1903.

Seitz A., Die Lehre der inspirierten Offenbarungsorgane Christi von der „baldigen" Wiederkunft des Herrn (Mon. Blätter für den kath. Relig.-Unterricht an höh. Schulen IX [1908] 395—400; X [1909] 1—9).

Sickenberger Jos., Syneisaktentum im ersten Korintherbrief (Bibl. Zeitschr. III [1905] 44—69).

Simar Hub. Theophil, Die Theologie des hl. Paulus. 2. Aufl. Freiburg 1883.

Sladeczek Heinr., Paulinische Lehre über das Moralsubjekt. Regensburg 1899.

Soden v., Die Ethik des Paulus (Zeitschr. für Theol. u. Kirche II [1892] 109—145).

Sokolowski, Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus in ihren Beziehungen zueinander. Göttingen 1903.

Stampfl, Die Mischehenfrage im 1. Kor. (Weidenauer Studien I [1906] 59—79).

Steffens Arnold, Der stimulus carnis des heiligen Apostels Paulus (Zeitschr. für kath. Theol. XXVI [1902] 606 f).

Steinmann A., Sklavenlos und alte Kirche. Apologetische Tagesfragen. München-Gladbach 1910.

Steinmetz Rudolf, Das Gewissen bei Paulus (Biblische Zeit- und Streitfragen). Großlichterfelde-Berlin 1911.

Steubing Arnold, Der paulinische Begriff „Christusleiden". (Dissertation.) Darmstadt 1905.

Tillmann Fritz, Die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen (Biblische Studien XIV [1909] 1—205).

Titius Arthur, Der Paulinismus unter dem Gesichtspunkt der Seligkeit. (Die neutestamentliche Lehre von der Seligkeit, Bd II.) Tübingen 1900.

Tobac E., Le problème de la justification dans Saint Paul. (Dissertation.) Löwen 1908.

Thieme K., Die ταπεινοφροσύνη Phil 2 und Röm 12 (Zeitschr. für neutestamentliche Wissenschaft VIII [1907] 9—33).

Weinel Heinrich, Paulus als kirchlicher Organisator. Freiburg 1899.

— Die Stellung des Urchristentums zum Staat. Tübingen 1908.

Weiß Bernhard, Biblische Theologie des Neuen Testamentes. 6. Aufl. Berlin 1895.

Weizsäcker K., Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche. 3. Aufl. Tübingen 1902.

Wendt H., Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch. Gotha 1878.

Wernle P., Die Anfänge unserer Religion. Tübingen und Leipzig 1901.

— Der Christ und die Sünde bei Paulus. Freiburg und Leipzig 1897.

Windisch H., Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes. Tübingen 1908.

Zahn Adolf, Das Gesetz Gottes nach der Lehre und der Erfahrung des Apostels Paulus. Halle 1876.

Zahn Theodor, Sklaverei und Christentum in der alten Welt, in Skizzen aus dem Leben der alten Kirche. Leipzig 1894.

Einleitung.

Methodisches.

Wahrheit und Sittlichkeit sind die beiden unzertrennlichen Faktoren, welche das Christentum konstituieren. Die religiösen Offenbarungswahrheiten und Heilstatsachen bilden die Quelle, aus welcher das christliche Leben seine Norm und seine Kraft schöpft. Dem entspricht, daß gerade die Sittlichkeit nicht bloß der Prüfstein der religiösen Verfassung des einzelnen ist, sondern auch den inneren Wahrheitsgehalt eines Religionssystems ausweist. Aus dieser innigen Verbindung von Religion und Sittlichkeit folgt für die wissenschaftliche Behandlung, daß beide nicht reinlich voneinander geschieden werden können: Dogmatik und Ethik bedingen sich gegenseitig, sie gehören zusammen wie zwei Seiten eines organischen Ganzen.

Das zeigen uns mit aller Deutlichkeit die Briefe des Apostels Paulus. Selbst in den sog. dogmatischen Teilen seiner Briefe spielen ethische Begriffe wie Sünde, Gerechtigkeit, Gesetz, Werke eine hervorragende Rolle, und ihre Erörterung nimmt einen breiten Raum ein. Auf die Glaubenswahrheiten und Heilstatsachen wiederum stützt sich seine Anleitung und Aufmunterung zu sittlichem Lebenswandel. Glaube und Sittlichkeit bilden nach Paulus eine organische Einheit. Will man deshalb die Ethik des Apostels darstellen, so kann es nicht umgangen werden, daß auch die Glaubenswahrheiten und Heilstatsachen als Grundlage in etwa mitbehandelt werden.

Bei der organischen Verbindung von Glaube und Sittlichkeit, von Dogmatik und Ethik ist die Gesamtauffassung des Paulinismus auch von größter Bedeutung für eine systematische Darstellung der ethischen Seite desselben. Deshalb wollen wir unsere Stellung zu den beiden extremen Auffassungen,

welche sich in der neueren protestantischen Theologie herausgebildet haben, kurz präzisieren und daraus die richtige Methode in Behandlung des in den paulinischen Briefen niedergelegten religiös-sittlichen Stoffes entwickeln.

Die Alt-Tübinger Schule, besonders Holsten, Lüdemann, Clemen, Pfleiderer, hat im Anschluß an ihren Meister Baur, der den „prinzipiellen" Paulus scharf herauszumeißeln suchte, den Völkerapostel vorwiegend als einen Mann tiefgründiger Spekulation und genauer Begriffsbildung aufgefaßt. Die schwankenden anthropologischen Ausdrücke, welche sich in den paulinischen Briefen finden, wurden scharf voneinander geschieden und die subtilsten philosophischen Begriffe daraus abgeleitet. Da bei dieser einseitig intellektualistischen Betrachtungsweise verschiedene Gedankenreihen nicht zu harmonieren schienen, mußten die einen zu Gunsten der andern ausgeschaltet oder umgedeutet werden, oder aber wurden unausgleichbare Widersprüche konstatiert. Hat Deißmann die in diesem Sinne geschriebenen Paulusdarstellungen im Auge, so ist sein Urteil nicht zu scharf, wenn er sagt: „Die Paulusdarstellungen wirken als Zerrbild." [1]

Allein Deißmann selbst vertritt bereits das andere Extrem, welches die jüngsten Paulusdarstellungen charakterisiert. Nach ihm erweist man Paulus einen schlechten Dienst, wenn man immer von seiner „unerbittlichen Logik und der ehernen Geschlossenheit seiner Spekulation spricht" [2]. Denn „gedankliche Befreiung findet Paulus selten, die meisten Probleme hat er nicht gelöst, sondern beseitigt, indem er sie mit der ungestümen Kraft seiner prophetischen Selbstgewißheit niederwirft" [3]. Die Glanzstellen seiner Briefe gelten ihm als kunstlose Poesie eines Begnadeten, die jeder logischen Zergliederung spotten, wie auch der Apostel selbst sogar in der hochwichtigen Gesetzesfrage keine einheitliche Formel besessen habe. Paulus

[1] Adolf Deißmann, Evangelium und Urchristentum (Das Neue Testament im Lichte der historischen Forschung), in Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion (1904) 3. Aufsatz, S. 118.

[2] Ebd. [3] Ebd.

ist mehr Poet als Logiker, und wenn irgendwo, so ist für die Frömmigkeit des Paulus der Name Mystik berechtigt[1]. Weinel[2] nennt den Apostel einen Schwärmer, „der die Religion in der Form des Enthusiasmus erlebt hat". Während Weinel daneben doch auch den verständigen Praktiker und weitschauenden Organisator in Paulus anerkennt, ist für Johannes Müller[3] der Apostel ein „leidenschaftlicher religiöser Agitator", dessen „Predigt sich außerhalb des Intellekts bewegte" und einzig und allein dem Zweck diente, die ihm selbst innewohnende religiöse Kraft auf seine Zuhörer überzuleiten. Karl[4] nennt den Apostel geradezu „pneumatisch besessen".

Diese agnostische, den Apostel Paulus einseitig als Gemütsmenschen einschätzende Richtung ist verständlich aus dem Geiste der modernen, den übernatürlichen Offenbarungscharakter der Heiligen Schrift leugnenden protestantischen Theologie überhaupt, besonders aber aus dem Gegensatz zu der einseitig intellektualistischen Beurteilung der Person Pauli durch die Baursche Schule. Anzuerkennen ist bei dieser modernen Richtung, daß sie der starken religiösen Individualität des Apostels Rechnung trägt, den hl. Paulus nicht als religiösen Philosophen, sondern als Herold des Wortes Gottes einschätzt und die tiefe, wahrhaft mystische Theologie des Völkerlehrers vor rationalistischer Umdeutung und Verwässerung schützt. Doch ist das Gesunde an dieser Auffassung, wie wir bei den einzelnen Vertretern derselben gesehen haben, bereits durch maßlose Übertreibungen unwirksam gemacht. Wenn die paulinischen Gedankengänge nicht mehr als Produkt eines konsequenten Logikers, sondern als Ausfluß frommer Poesie oder ungebundener Intuition eines religiösen Schwärmers aufgefaßt werden, dann hört der Paulinismus auf,

[1] Ebd. 123.

[2] Heinrich Weinel, Paulus als kirchlicher Organisator, Freiburg 1899.

[3] Das persönliche Christentum der paulinischen Gemeinden nach seiner Entstehung untersucht, 1. Tl, Leipzig 1898, 125.

[4] Beiträge zum Verständnis der soteriologischen Erfahrungen und Spekulationen des Paulus, Straßburg 1896, 49.

die Begriffswelt des Christentums wie bisher so auch fernerhin zu befruchten. Die richtige Methode liegt auch hier auf der Mittellinie zwischen jenen beiden Extremen, wie sie die katholische Exegese von jeher eingehalten hat. Die paulinischen Begriffe und Ideen dürfen wir weder „pressen, bis sie Blut statt Milch geben", noch auch von vornherein auf eine systematische Darstellung des in den paulinischen Schriften niedergelegten ethischen Stoffes verzichten.

Neuestens wurde gegen die Berechtigung, ja gegen die Möglichkeit einer systematischen Darstellung des Paulinismus von Deißmann in seinem interessanten Werke „Licht von Osten" der Charakter der paulinischen Schriften als wahrer und eigentlicher Briefe geltend gemacht und Paulus als „ein unliterarischer Mensch in der unliterarischen Schicht der Kaiserzeit eingeschätzt"[1]. Allein so berechtigt wir sind, die paulinischen Schriften Briefe zu nennen, und so sehr die wissenschaftliche Verwertung ihre Eigenschaft als Gelegenheitsschriften zu berücksichtigen hat, so wenig darf man in der Briefform das wesentliche und maßgebende Merkmal der paulinischen Schriften erblicken. Sehr treffend sagt Wendland[2]: „Die Briefform ist der äußere Rahmen; die Stilformen, die ihn füllen, sind wesentlich bestimmt durch den Inhalt des Geschriebenen und die Person des Schreibers."

Wie wenig man mit der Charakteristik der paulinischen Schriften als „Briefe" die Eigenart derselben trifft, zeigt die Tatsache, daß ihnen allen gerade das Charakteristikum des Briefes im Unterschied von der Epistel fehlt, nämlich der intime und private Charakter. Paulus nennt im Eingang der Briefe gewöhnlich seine Mitapostel, die eben bei ihm sind. Damit nimmt er, wie Prat[3] richtig bemerkt, seinen Briefen den persönlichen und privaten Charakter und macht sie sozusagen zu halboffiziellen Dokumenten, die für eine mehr oder

[1] Tübingen 1908, 169.

[2] Die urchristlichen Literaturformen, Lietzmanns Handbuch zum Neuen Testament I, 2, 12.

[3] La théologie de Saint Paul I, Paris 1909, 98.

weniger breite Öffentlichkeit bestimmt sind. Der Apostel wendet sich sodann ausdrücklich an ganze Gemeinden; selbst in dem intimsten und persönlichsten seiner Briefe, im Philemonbrief, ist das der Fall (Phm V. 2). In den Pastoralbriefen, die zwar an einzelne adressiert sind und zum Teil intime Angelegenheiten betreffen, werden die Gemeinden von Ephesus (2 Tim 4, 22) und Kreta (Tit 3, 15) direkt begrüßt. Also auch hier ist die Öffentlichkeit nicht ausgeschlossen. Manche seiner Briefe suchen einen sehr weiten Leserkreis. Vom Kolosserbrief wünscht der Apostel, daß er auch an die Gemeinde von Laodicea geschickt wird, und umgekehrt sollen die Kolosser den Brief lesen, der von Laodicea kommt (Kol 4, 16). Der zweite Korintherbrief ist für „alle Heiligen in ganz Achaia" bestimmt (1, 1). Der erste Brief an die Korinther wendet sich laut Überschrift „an alle, welche den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen allerorten" (1, 2). Der Epheserbrief ist ein Rundschreiben und dementsprechend unpersönlich gehalten. Der Römerbrief wendet sich an eine Gemeinde, mit welcher der Apostel bisher gar nicht in Berührung gekommen war. Der Brief ist ihm hier ein Mittel, auch den Römern in seiner Eigenschaft als Heidenapostel näher zu treten. Der Inhalt weist so viel Systematik auf, daß hier zweifellos eine Epistel vorliegt.

Aus all dem sehen wir deutlich: die Schriften des Apostels sind nichts anderes als eine Fortsetzung seiner mündlichen apostolischen Wirksamkeit. Paulus ist auch in seinen Briefen Apostel — Weltapostel. Darum ruft er eine möglichst breite Öffentlichkeit herbei, damit sie Kenntnis nehme von seinen apostolischen Lehren und Mahnungen; darum tragen seine Briefe trotz sehr vieler intimer und lokaler Züge meist den Stempel des Großzügigen und Universellen, des Allgemeingültigen an sich.

Wie wenig Wert die einseitige Charakterisierung der paulinischen Schriften als „Briefe" hat, zeigt vor allem auch ein Blick auf den reichen und wechselnden Inhalt. Paulus will auch in seinen Briefen „allen alles werden". Darum tragen

seine Briefe auch von allem etwas an sich, so daß es unmöglich ist, die Charakteristik der paulinischen Schriften auf eine Formel zu bringen. In ein und demselben Brief spricht Paulus bald als väterlicher Freund, bald als eifriger Seelsorger, bald als vom Herrn berufener Apostel, bald als Prediger, bald als Theolog und Ethiker. Jetzt glauben wir einen intimen Brief vor uns zu haben, jetzt eine theologische Abhandlung, dann wieder eine Kasuistik (1 Kor Kap. 7), endlich eine geschriebene Predigt, mitunter sogar ein Stück Psalmenpoesie (1 Kor Kap. 13). Die paulinischen Briefe sollten ja nach dem Willen des Absenders beim Gottesdienst der Gemeinde vorgelesen werden (1 Thess 5, 27). Dieses Bewußtsein beeinflußte nicht bloß den Inhalt, sondern auch Ton und Stil — um so mehr, als Paulus nicht selbst schrieb, sondern diktierte, und so die Fiktion, als spreche er zu seiner geliebten Gemeinde, leicht festhalten konnte. Das geschriebene Wort näherte sich so unwillkürlich dem gesprochenen.

Der eigenartige Charakter der paulinischen Briefe macht eine systematische Darstellung seiner Gedanken zwar schwierig, aber keineswegs unmöglich. Es findet sich nirgends ein geschlossenes System in den Briefen des Apostels, aber es sind Teile eines Systems niedergelegt. Schon die tiefgründige, logische Art des Apostels legt uns nahe, daß er über die Fundamente seiner Lehre sich klar war und ein System in sich trug, ehe er überhaupt etwas schrieb. Sollte darum der Versuch nicht berechtigt sein, die paulinische Lehre systematisch darzustellen? Wenn wir uns die jeweiligen Voraussetzungen, unter denen der Apostel geschrieben hat, klar vor Augen halten; wenn wir uns insbesondere stets fragen, ob hier der Theolog bzw. Ethiker Paulus das Wort führt, der seine Gedanken prinzipiell entwickelt, oder ob der Seelsorger spricht, der sich herabläßt zu seinen Pflegebefohlenen und sich ihren Bedürfnissen anpaßt, dann wird es möglich sein, scheinbare Widersprüche zu lösen und die ethischen Gedanken und Grundsätze des Apostels zu einem harmonischen Ganzen zu verbinden.

Erster Hauptabschnitt.

Prinzipielle Ethik.

I. Die ethischen Kräfte im Menschen und ihre anthropologische Grundlage.

1. Die sittlich-religiöse Anlage des Menschen.

Um die Prinzipien der Ethik des Apostels Paulus darzulegen, ist es vor allem notwendig, die im Menschen waltenden sittlichen Kräfte und Fähigkeiten aufzuzeigen. Um hierbei zu gesicherten Resultaten zu kommen, müssen wir die Anthropologie des Apostels wenigstens teilweise einer näheren Untersuchung unterziehen.

Die religiös-sittliche Anlage im Menschen ruht in seinem Erkenntnis- und Willensvermögen, welches Paulus mit dem Ausdruck νοῦς bezeichnet. Die Funktionen des νοῦς sind einmal das νοεῖν (Röm 1, 20 28. Eph 3, 20), dann das δοκιμάζειν (Röm 12, 2; 1, 28. Eph 5, 10). Während in der ersten Funktion der νοῦς als Erkenntnisvermögen überhaupt erscheint, so tritt er uns im δοκιμάζειν als sittliches Urteilsvermögen entgegen.

Der νοῦς als religiös-sittliches Prinzip betätigt sich durch das Erkennen Gottes (Röm 1, 20; vgl. Apg 14, 7 und 17, 26—29), sowie des Guten und Bösen. Der νοῦς hat Freude am Gesetz, da er erkennt, daß es gut ist (Röm 7, 16 22). Es besteht eine gewisse Verwandtschaft zwischen dem νοῦς und dem Gesetze, insofern dieses ebenfalls geistig (πνευματικός) ist (Röm 7, 14). Alle guten Regungen des Ich im natürlichen Menschen gehen nach Röm Kap. 7 von ihm aus. Unter diesem νοῦς begreift

Paulus also auch das Willensvermögen. Insofern dem νοῦς ein intellektuelles und voluntaristisches Moment eignet, kann Paulus die Betätigung der natürlichen sittlichen Kräfte in dem Ausdruck νόμος τοῦ νοός (Röm 7, 23) zusammenfassen, welcher dem νόμος τῆς ἁμαρτίας entgegengesetzt ist[1]. Vermöge des νομός τοῦ νοός als des dem Naturgesetz bzw. dem mosaischen Gesetze entsprechenden sittlichen Strebens kann auch im natürlichen Menschen von einem μισεῖν τὴν ἁμαρτίαν und θέλειν τὸ καλόν (Röm 7, 15 16 18) die Rede sein. Mitunter führt das sittliche Streben des νοῦς auch zur guten Tat (Röm 2, 14—16). Meist reicht jedoch der natürlich gute Wille nicht aus, um die entsprechende Tat zu setzen. Dieses natürliche Wollen des Guten ist in der Regel nur eine Velleität und nicht ein Wollen des Entschlusses, dem die Tat entspringt: τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐχ εὑρίσκω (Röm 7, 18).

Wenn dem im νοῦς wohnenden religiös-sittlichen Streben zuwidergehandelt wird, so erfolgt eine Verfinsterung des νοῦς (Röm 1, 21 28); der νοῦς wird wertlos und unbrauchbar (Eph 4, 17: ἐν ματαιότητι τοῦ νοός. Röm 1, 28: εἰς ἀδόκιμον νοῦν), und seine Funktionen, die Gedanken und Überlegungen (Röm 1, 21; Eph 4, 18) sind dann, statt auf die Erfüllung des Willens Gottes gerichtet, in das Nichtige verflochten (Röm 1, 20—23. Eph 4, 17—19). Während in Röm 7, 15 der νοῦς sich gegen das verhaßte Tun aufbäumt, ist in Röm 1, 32 das sittliche Urteil bereits so weit abgestumpft, daß es sogar die Sünde an andern billigt (vgl. Eph 4, 19: ἀπηλγηκότες). So verstehen wir auch, wie Paulus von einem νοῦς τῆς σαρκός (vgl. Kol 2, 18) in der Bedeutung von „Fleischessinn" reden kann (vgl. Röm 8, 6). Der νοῦς kann so weit sich selbst untreu werden, daß er sich nicht mehr von seinem eigenen Wesen, sondern von dem Fleische bestimmen läßt. Doch läßt sich die sittliche Naturanlage im Menschen bei aller religiösen Verfinsterung des Herzens (Röm 1, 21) und bei völlig unsittlichem Wandel (Röm 1, 28 ff) nicht vollständig ertöten (Röm 1, 32)[2]. Auch die

[1] Simar 35. [2] Gloel 70.

Heiden, obwohl von den Juden als ἄνομοι betrachtet, haben ein natürliches sittliches Gesetz, insofern ihnen τὸ ἔργον τοῦ νόμου ins Herz geschrieben ist und sie somit sich selbst Gesetz sind. Dieses Naturgesetz (φύσει) stimmt im wesentlichen mit dem mosaischen Gesetz überein. So kommt es, daß auch die Heiden in einzelnen Fällen tun, was das Gesetz vorschreibt (ὅταν φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν Röm 2, 14—16).

Wie verhalten sich nun die Begriffe νοῦς und συνείδησις?[1] In Tit 1, 15 erscheinen beide Begriffe nebeneinander. Während der νοῦς die gesamte sittlich-religiöse Anlage enthält, bezieht sich die συνείδησις nur auf das sittliche Tun, insofern sie über eine vollbrachte oder eine bloß vorgestellte Tat ihr Urteil fällt[2]. Nach der Untersuchung von Kähler, welcher bei der Erklärung des neutestamentlichen Begriffs von der Profangräzität ausgeht, ist unter συνείδησις das nachfolgende Gewissensurteil[3] zu verstehen, was sich aber exegetisch nicht durchführen läßt. Wollte man auch schließlich Röm 13, 5 διὰ τὴν συνείδησιν mit „um der Gewissensbisse willen" übersetzen wegen des Parallelismus mit dem Motiv der Furcht vor der obrigkeitlichen Strafgewalt[4], so ist doch sicher 1 Kor 10, 25 27

[1] Sokolowski 137: „In der συνείδησις haben wir einen Begriff vor uns, welcher enger ist als der des νοῦς — was bei νοῦς als eine unter andern Funktionen auftrat, die Gewissenstätigkeit, ist bei der συνείδησις Spezialtätigkeit."

[2] Vgl. Gloel 73: „Während der νοῦς überwiegend das Tun regelt, fällt die συνείδησις über das Getane ihr Urteil." Gloel scheint bei dieser engen Fassung des Begriffs von Kähler beeinflußt zu sein. Feine (S. 119) faßt συνείδησις richtiger allgemeiner als „Mitzeugnis" oder als „das Richtertribunal im Innern des Menschen".

[3] Kähler 201. Ähnlich Sladeczek 181 zu 1 Tit 1, 5 19: „Paulus scheint das vorhergehende Gewissen nur πίστις und erst das nachfolgende συνείδησις zu nennen." Dagegen ist zu bemerken, daß πίστις hier nicht „Überzeugung", sondern „Glaube" im eigentlichen Sinn bedeutet. — Kähler begeht den Fehler, daß er in seiner Untersuchung über das Gewissen nur die Stellen ins Auge faßt, wo der Ausdruck συνείδησις vorkommt. Sladeczek scheint in den entgegengesetzten Fehler zu verfallen, wenn er die gesamte sittlich-religiöse Anlage des Menschen unter dem Titel συνείδησις behandelt (S. 167—189).

[4] Kähler 245—254.

von dem der sittlichen Tat vorausgehenden Gewissensurteil die Rede. Die Christen sollen bezüglich des Fleisches nicht nachfragen, um in ihrem Gewissen nicht beunruhigt zu werden, wenn sie erfahren, daß sie Götzenopferfleisch vor sich haben. Auch die συνείδησις ἀσθενής in 1 Kor 8, 7 ist die falsche theoretische Erkenntnis, d. h. das vorausgehende Gewissen. Während also der νοῦς die Norm des sittlichen Strebens enthält, legt die συνείδησις Zeugnis ab von der Übereinstimmung dieser Norm mit der sittlichen Tat. Der συνείδησις ist es eigentümlich, über das eigene sittliche Verhalten Zeugnis abzulegen (Röm 9, 1. 2 Kor 1, 12) und zugleich die sittliche Verpflichtung anzuerkennen (Röm 2, 15; 13, 5)[1]. Die συνείδησις ist also das sittliche Urteil, welches entsteht durch die Vergleichung des im νοῦς grundgelegten sittlichen Maßstabes mit einer vollbrachten oder auch nur vorgestellten Tat[2], womit sich naturgemäß ein Gefühl der Befriedigung oder ein drückendes Schuldbewußtsein verbindet, da der νόμος τοῦ νοός verpflichtenden Charakter hat[3].

Aus dieser engen Beziehung zwischen νοῦς und συνείδησις ergibt sich, daß letztere von der Beschaffenheit des ersteren abhängig ist, und daß, wie der νοῦς von dem moralischen Zustand des Individuums beeinflußt wird, so auch die συνείδησις, da diese ja nur die praktische Anwendung des νοῦς auf die einzelne sittliche Tat ist. Es gibt daher auch ein irriges Gewissen (συνείδησις ἀσθενής 1 Kor 8, 7 ff), welchem ebensowohl zu folgen ist wie dem richtigen Gewissen, solange die γνῶσις nicht korrigiert ist. Durch ein Zuwiderhandeln gegen eine falsche theoretische Erkenntnis wird das Gewissen befleckt (μολύνεται, 1 Kor 8, 7) und Schuld und Strafe involviert (ὁ δὲ διακρινόμενος ἐὰν φάγῃ κατακέκριται, ὅτι οὐκ ἐκ πίστεως Röm 14, 23 — καὶ ἀπολεῖται 1 Kor 8, 11). Denn „für den, welcher etwas

[1] Cremer 308.

[2] Vgl. Bonneau 15: „La συνείδησις est un témoin, c'est ce qui la distingue du νοῦς"; Kähler 268.

[3] Zu demselben Resultat ist neuestens Rud. Steinmetz (Das Gewissen bei Paulus, in Bibl. Zeit- und Streitfragen, Gr. Lichterfelde-Berlin 1911) gekommen.

für unrein hält, für den ist es auch unrein" (Kol 14, 14). Wer einen andern durch sein eigenes sittliches Verhalten bestimmt, dieselbe Handlung zu vollbringen, obwohl sie seinem Gewissen widerstreitet, bringt dem Gewissen des andern eine Wunde bei (τύπτοντες τὴν συνείδησιν ἀσθενοῦσαν 1 Kor 8, 12)[1]. Das Gewissen ist trotz der Gleichartigkeit in wesentlichen Punkten, vermöge welcher der Apostel sein eigenes Tun und Lassen der sittlichen Beurteilung anderer unterstellen kann (2 Kor 4, 2), individuell bestimmt, so daß der einzelne nicht ohne weiteres den Maßstab seines sittlichen Bewußtseins an die freiere Handlungsweise des Nebenmenschen zu legen berechtigt ist (1 Kor 10, 29).

Statt συνείδησις gebraucht der Apostel auch einmal den Ausdruck πίστις, wo es sich um das sittliche „Vorurteil" im eigentlichen Sinne handelt. „Alles, was nicht ἐκ πίστεως, d. h. aus sicherer Überzeugung kommt, ist Sünde" (Röm 14, 23). Die eigene Überzeugung, der gute Glaube (bona fides), ist somit die unmittelbar praktische Norm für das Tun und Lassen des Einzelnen.

2. Das böse Prinzip im Menschen — ἡ ἁμαρτία.

Das dem νοῦς entgegengesetzte sittliche Prinzip im natürlichen Menschen ist „die in ihm wohnende Sünde". Unter ἡ ἁμαρτία versteht Paulus die Sünde als böses Prinzip, welches die einzelne böse Handlung — παράβασις oder παράπτωμα — im letzten Grunde bewirkt: νυνὶ δὲ οὐκέτι ἐγὼ κατεργάζομαι αὐτὸ ἀλλὰ ἡ οἰκοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία (Röm 7, 17; vgl. V. 20). Nur zweimal (1 Kor 4, 8. 2 Kor 11, 7) gebraucht Paulus ἁμαρτία ohne Artikel zur Bezeichnung einer einzelnen bösen Tat.

Die Sünde als böses Prinzip, welches alle einzelnen aktuellen Übertretungen veranlaßt, ist schon im Kinde vorhanden, aber sie ist gleichsam tot (Röm 7, 8), latent; sie ist da, aber nicht wirksam, sondern schlummernd, und tritt erst mit dem

[1] Vgl. Kähler 263—268.

erwachenden Selbstbewußtsein bzw. mit der Erkenntnis des Gesetzes in die bewußte Erscheinung (Röm 7, 7; vgl. 3, 20). Die Sünde lebt auf durch das Gesetz (ἀνέζησεν Röm 7, 9). Durch das Gebot: „Du sollst nicht begehren", gereizt, bewirkte die Sünde jegliche böse Begierde (Röm 7, 8). Die Sünde ist das Fremde (Röm 7, 17 20 23) im Menschen, welches sein Tun und Lassen zu bestimmen sucht. Der νόμος τῆς ἁμαρτίας widerstreitet dem νόμος τοῦ νοός (Röm 7, 23) und hindert ihn, seine Zustimmung zum Gesetz zur Tat zu erheben (Röm 7, 15); denn der Mensch ist verkauft unter die Sünde (Röm 7, 14), er ist ihr Gefangener (Röm 7, 23), ihr Sklave geworden (Röm 6, 17). Die Sünde ist übermächtig.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß das Wesen der Sünde nicht so fast „das Falschnehmen der Werte der Realitäten" oder „das konstant und konsequent durchgeführte ψεῦδος . . . in der sittlichen Zuordnung zu den irdischen Dingen"[1] ist, sondern die ἁμαρτία ist wesentlich Prinzip des Ungehorsams, der Auflehnung gegen die gottgesetzte sittliche Ordnung[2] (vgl. Röm 6, 19 ἀνομία). Gerade weil das äußere statutarische Gesetz als fordernder Gotteswille an den Menschen herantritt, bäumt sich die in ihm wohnende ἁμαρτία auf und reizt zur Übertretung (ὁ νόμος ἡ δύναμις τῆς ἁμαρτίας 1 Kor 15, 56; vgl. Röm 5, 20; 7, 8 9). „Der selbstische Trieb, das Gesetz der Selbstbehauptung, wird von der Sünde zu ihrer Selbstverwirklichung verwendet."[3] Wohl ist die Täuschung ein bedeutendes Mittel der ἁμαρτία, um ihren Willen durchzusetzen

---

[1] So Sladeczek 312.

[2] Wernle (Der Christ und die Sünde bei Paulus) konstatiert drei Betrachtungsweisen der Sünde bei Paulus: 1. Die Sünde als kultisches Vergehen (Lasterkataloge S. 133), 2. als Sinnlichkeit (Röm Kap. 7; S. 135), 3. als Selbstsucht und meint, „auf eine Definition läßt sich der Begriff der Sünde bei Paulus nicht bringen" (S. 136). Diese drei Wesensbestimmungen der Sünde lassen sich aber auf die Definition der Sünde als Widerspruch gegen die göttliche Weltordnung reduzieren. Wie ἀνομία, so erscheint auch ἀσέβεια und ἀδικία wesentlich als oppositionelles Verhalten gegen Gott und seine Ordnung (s. bes. Röm 1, 18).

[3] Junker 1. Tl 272.

(ἐξηπάτησέν με Röm 7, 11), aber sie selbst ist wesentlich voluntaristischer, nicht intellektueller Natur.

Dieselbe Wesensbestimmung ergibt sich, wenn wir nach dem Ursprung des bösen Prinzips im Menschen fragen. Der Apostel Paulus ist der einzige neutestamentliche Schriftsteller, welcher nicht nur die allgemeine Sündhaftigkeit betont, sondern auch die gemeinsame Quelle aufzeigt. Der Ursprung des Sündenprinzips im Menschen ist die erste menschliche Tat des Ungehorsams gegen Gott (παράπτωμα, παράβασις Röm 5, 14 15; παρακοή Röm 5, 19), welche Adam, der Stammvater des Menschengeschlechtes, vollbracht hat[1]. „Durch einen Menschen kam die Sünde in die Welt", und alle Menschen nehmen teil an der Schuld und den Folgen dieser ersten Sünde deshalb, weil alle gesündigt haben (ἐφ' ᾧ = ἐπὶ τούτῳ ὅτι πάντες ἥμαρτον Röm 5, 12[2]; vgl. 5, 15 17 21). Durch den Ungehorsam Adams wurden alle Menschen als seine Nachkommen zu Sündern gemacht (Röm 5, 19) und sind deshalb von Natur Kinder des göttlichen Zornes (τέκνα φύσει ὀργῆς Eph 2, 3). „Adams entscheidende Übertretung . . . eignet sich allen und jedem als solche an, setzt sich ihm mithin als Ungehorsam (V. 14) an und ein, und so hat jeder die Sünde als Prinzip des Ungehorsams und des Abfalls in sich wohnend."[3]

Die Sünde als böses Prinzip (ἡ ἁμαρτία) deckt sich also mit unserem Begriff der Erbsünde einschließlich ihrer Folgen. Der Apostel faßt die Folgen mit der Ursache zu einem organischen Ganzen zusammen. Er schildert sodann die Lebensäußerungen der Erbsünde so, wie wir die Konkupiszenz darzustellen gewohnt sind. Er gebraucht aber nie ἁμαρτία für die Konkupiszenz allein. Will er die Konkupiszenz für sich

[1] Die Erzählung des Sündenfalls lesen wir in 2 Kor 11, 3 und 1 Tit 2, 14.

[2] Während Aberle noch (Exegetische Studien über Röm 5, 12—14, in Tüb. Quartalschr. 1854, 453—470, speziell 461 ff) den Nachweis zu erbringen suchte, ἐφ' ᾧ sei soviel als ἐπὶ Ἀδάμ, und demnach übersetzte: „in welchem (Adam) alle gesündigt hatten, wird heute allgemein ἐφ' ᾧ = ἐπὶ τούτῳ ὅτι = „weil" erklärt (s. Prat I 296, Anm. B).

[3] F. X. Reithmayr, Kommentar zum Brief an die Römer, Regensburg 1845, 362.

bezeichnen, so spricht er von den „Lüsten“, welche die Erbsünde ins Leben gerufen hat (Röm 7, 8), oder von dem „andern Gesetz“ in den Gliedern, welches gegen das Gesetz des Geistes kämpft (Röm 7, 23).

Auf eine weitere bedeutungsvolle Eigenheit ist hinzuweisen. Der Apostel leitet nur da die Konkupiszenz von der Erbsünde her, wo es sich um Unerlöste handelt, wo also die Konkupiszenz mit ihrer primären Quelle, der Erbsünde, noch in organischem Zusammenhang steht. Wo die Erbsünde getilgt ist, wie beim Christen, wird die Konkupiszenz auf das Fleisch zurückgeführt, in welchem einst die Erbsünde gewohnt hatte.

3. Die σάρξ.

Die σάρξ konstituiert mit dem νοῦς das Wesen des Menschen und bedeutet in diesem Sinne die sinnliche Seite der menschlichen Natur, steht also für σῶμα. Doch wird kaum ein Ausdruck bei Paulus in so verschiedener Bedeutung gebraucht wie σάρξ. Einmal heißt σάρξ im physischen Sinne „Fleisch“ im Gegensatz zu andern Bestandteilen des menschlichen Körpers wie αἷμα und ὀστέα (1 Kor 15, 50). Stets ist aber das beseelte Fleisch gemeint. Entweicht die Seele, so bleibt κρέας zurück (1 Kor 8, 13)[1]. Das Adjektiv zu σάρξ in diesem Sinn ist σάρκινος (2 Kor 3, 3). Infolge des Gebrauchs der pars pro toto kommt σάρξ zu der Bedeutung der Leibessubstanz (1 Kor 15, 39)[2], des menschlichen Leibes, des leiblichen Lebens, des Menschen überhaupt. Der Apostel spricht von einer leiblichen Abstammung als einer solchen κατὰ σάρκα (Röm 1, 3; 9, 5). Dementsprechend stellt er die Zugehörigkeit zu einer Nation als durch die σάρξ vermittelt dar (Röm 9, 3; 11, 14. 1 Kor 10, 18: Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα). Das leibliche irdische Leben ist dem Apostel ein „Wandeln im Fleische“ (2 Kor 10, 3. Tit 2, 10). Im Anschluß an das Alte Testament spricht er vom Menschen als der σάρξ schlecht-

[1] Vgl. Junker 37.

[2] Auch den Tieren eignet die σάρξ. Dagegen hat die Pflanze ein σῶμα und keine σάρξ (1 Kor 15, 37 f).

hin, indem er statt πᾶς ἄνθρωπος den Ausdruck πᾶσα σάρξ gebraucht (Gal 2, 16. Röm 3, 20. 1 Kor 1, 29)[1].

Bereits das letzte Stadium der Entwicklung des physischen σάρξ-Begriffes erklärt sich aus dem religiös-sittlichen Abstand des Menschen von Gott. Daher ist der Schritt zu den verschiedenen metaphorischen Bedeutungen nicht mehr groß. Zunächst gebraucht der Apostel den Ausdruck σάρξ in figürlichem Sinn zur Bezeichnung des Äußern, Sinnlichen im Gegensatz zum Innern, Ethischen. Der Beschneidung am Fleische steht die am Geiste gegenüber (Kol 2, 28 29), letztere ist die wahre, innere Beschneidung, welche nicht ihr Vertrauen auf das Fleisch setzt (Phil 3, 3: ἐν σαρκὶ πεποιθότες). Wenn Paulus von der Beurteilung eines Menschen (2 Kor 5, 16) und von einem Rühmen κατὰ σάρκα (2 Kor 11, 18), oder von einem Streben nach Ansehen ἐν σαρκί (Gal 6, 12; vgl. V. 13) redet, so hat er immer äußere Eigenschaften im Gegensatz zu inneren, ethischen im Auge. Derselben Ausdrucksweise bedient sich der Apostel, wenn er den Unterschied zwischen dem Natürlichen, Irdischen und dem Übernatürlichen bezeichnen will. Es gibt eine Abstammung von Abraham κατὰ σάρκα und eine solche κατ' ἐπαγγελίαν, aber nicht die Kinder des Fleisches sind Kinder Gottes, sondern die Kinder der Verheißung (Röm 4, 1 2; 9, 8). Will der Apostel die natürliche Weltweisheit der übernatürlichen Wahrheit und Gnade gegenüberstellen, so spricht er von σοφοὶ κατὰ σάρκα (1 Kor 1, 26), ja geradezu von einer σοφία σαρκική (2 Kor 1, 12). Ebenso redet der Apostel von ὅπλα σαρκικά im Gegensatz zu solchen, welche stark sind bei Gott (2 Kor 10, 4; vgl. V. 3). Den Galatern wirft er vor, daß sie im Geiste angefangen haben und nun im Fleische enden wollen, insofern sie zum Glauben noch die Gesetzesgerechtigkeit beifügen wollen (Gal 3, 3).

Schon die bisher angeführten Bedeutungen von σάρξ weisen auf die endliche Beschränktheit und sittliche Schwäche der

[1] Diese Entwicklung des ursprünglichen σάρξ-Begriffes ist nicht genuin paulinisch, sondern ist bereits im Alten Testament vorhanden. Siehe den genauen Nachweis bei Wendt 1 ff.

Fleischesnatur hin. An vielen Stellen aber erscheint die σάρξ als Sitz und Werkzeug der Sünde, ja geradezu als das dem πνεῦμα entgegengesetzte böse sittliche Prinzip[1]. Die Sünde wohnt nicht nur im Fleisch (Röm 7, 18; vgl. mit V. 20), in den Gliedern des Leibes (V. 23), und der Mensch diente nicht nur mit dem Fleisch dem Gesetz der Sünde (V. 25), sondern das Fleisch selbst ist es, welches gelüstet wider den Geist (Gal 5, 17) und dessen Denken auf das Widergöttliche gerichtet ist (Röm 8, 7) und welchem die Leidenschaften und Begierden eignen (Gal 5, 24. Eph 2, 3)[2]. So verstehen wir, wie dem physischen εἶναι ἐν σαρκί das moralische εἶναι ἐν σαρκί entspricht, welches dem Wohlgefallen Gottes entgegengesetzt ist (Röm 8, 8). Wer so im Fleische zu Hause ist, der geht auf in den Lüsten des Fleisches, er lebt nach dem Fleische, κατὰ σάρκα (Kol 8, 5 13); das gotteswidrige Fleisch bestimmt sein Handeln. Die σάρξ ist damit deutlich als ethisches Prinzip gekennzeichnet, welches die einzelnen bösen Akte veranlaßt. Es ist aber durchaus nicht bloß Prinzip der Sinnlichkeitssünde, sondern auch der sog. Geistessünden. Der Apostel bezeichnet alle Fehler und Laster von der Unzucht bis zum geistlichen Hochmut als ἔργα τῆς σαρκός (Gal 5, 19—21. Kol 2, 23; vgl. Gal 5, 13). Es werden ausdrücklich verschiedene Geistessünden auf die σάρξ zurückgeführt, z. B. Röm 13, 13: ἔρις und ζῆλος. und 1 Kor 3, 3 werden die Korinther σαρκικοί genannt wegen ihres Parteiwesens.

Daraus wurde nun, besonders von der Baurschen Schule (Holsten, Lüdemann, Clemen, Weizsäcker, auch Holtzmann), der Schluß gezogen, daß die σάρξ das Sinnlichsein an sich und ursprüngliches Prinzip des Bösen sei[3]. Der relative und

[1] Sokolowski (S. 114) gibt in Form einer Tabelle einen trefflichen Überblick über den Gegensatz zwischen σάρξ und πνεῦμα.

[2] Vgl. Gloel 26.

[3] Holsten, Zum Evangelium des Paulus und Petrus 403: „Die σάρξ ist in der ἐπιθυμία Prinzip des Bösen und das Böse selbst.“ — Ähnlich Lüdemann 57. — Clemen, Die christliche Lehre von der Sünde 179: Die Sünde kam durch den Fall Adams in die Welt, aber diese Lehre tritt vollständig zurück gegen die Ableitung der Sünde von der σάρξ. —

historisch gewordene sittliche Dualismus im Menschen wurde zu einem absoluten und ursprünglichen gestempelt, wie ihn die griechische Philosophie lehrte. Die Konsequenz davon ist die lutherische Lehre: „der Mensch ist determiniert zur Sünde“ [1] und ferner: „Gott selbst ist der Veranstalter der Sünde“ [2], insofern er die σάρξ geschaffen hat. Zum Beweise dieses Dualismus wird auf Röm 7, 14 ff hingewiesen, wo Paulus die Erzählung vom Sündenfall der ersten Menschen zur Schilderung der Entstehung der Sünde in sich selbst und dem Menschen überhaupt benutze [3] — eine Auffassung, die ganz und gar unbeweisbar und heute auch so ziemlich aufgegeben ist. Paulus schildert vielmehr in Röm Kap. 7 das Bewußtwerden der Sünde bei der Erkenntnis des Gebotes mit dem Erwachen der Vernunft, wie es sich in seiner Kindheit und bei jedem unerlösten Menschen abgespielt hat und noch abspielt. Um sodann dem Gewicht der vielen Stellen, welche von einer Heiligung des σῶμα sprechen, zu entgehen, wird behauptet, σάρξ werde nie für σῶμα gebraucht [4], und letzteres als Formbegriff sei sittlich indifferent und daher einer Heiligung fähig, während die substantiell böse σάρξ sich nicht verändere [5]. Gegen erstere Behauptung genügt es, auf Kol 2, 5 zu verweisen, wo der Apostel seine Abwesenheit dem Leibe nach durch den Ausdruck: ἐν σαρκὶ ἄπειμι bezeichnet. Daß sodann

Holtzmann, Die paulinische Christologie 286 ff: „Sünde ist notwendige inhärierende Qualität der σάρξ.“ — Pfleiderer: Auf der einen Seite werde die Sünde bei Paulus aus dem Falle Adams hergeleitet (S. 36—47), auf der andern Seite sei die σάρξ das Prinzip der Sünde (S. 46), so daß „die aller sündigen Aktualität zu Grunde liegende Sündenpotenz ebensowohl ἁμαρτία als σάρξ heißen kann“ (S. 60). Diese beiden einander widersprechenden Theorien stehen bei Paulus unausgeglichen nebeneinander (S. 46). — Ebenso konstatiert Clemen (S. 215) einen unlösbaren Widerspruch über den Ursprung der Sünde bei Paulus.

[1] Holsten, Zum Evangelium des Paulus und Petrus 403.

[2] Clemen, Die christliche Lehre von der Sünde 215.

[3] Ebd. 211. Ebenso neuerdings noch Feine 132 ff und Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentl. Theol. II 42. — Speziell Feine wird treffend widerlegt von Junker 48 ff.

[4] Z. B. Lüdemann 10. [5] Ebd. 57.

die Sünde nicht bloß zur σάρξ, sondern auch zum σῶμα in inniger Beziehung steht, ergibt sich an sich schon aus der Unmöglichkeit einer realen Trennung zwischen den Begriffen σάρξ und σῶμα, sodann ersehen wir es auch aus Ausdrücken wie: σῶμα τῆς ἁμαρτίας (Röm 6, 6), welchem σὰρξ ἁμαρτίας entspricht (8, 3), oder θανατοῦν τὰς πράξεις τοῦ σώματος (8, 13)[1]. Wie der σάρξ, so werden auch dem σῶμα die ἐπιθυμίαι beigelegt (6, 12; vgl. 7, 23).

Nachdem wir die Beweismomente, welche für eine wesenhafte und ursprünglich böse σάρξ angeführt werden, entwertet haben, gilt es, den positiven Beweis dafür zu erbringen, daß die σάρξ ursprünglich und wesenhaft indifferent ist und erst durch Adams Fall böse geworden ist, weshalb die σάρξ von ihrer sündhaften Qualität auch wieder gelöst werden kann[2]. Hierher gehören einmal alle Aussprüche Pauli, welche über die Heiligung des Fleisches oder des Leibes handeln, die undenkbar wären, wenn die σάρξ substantiell bös wäre. Der Apostel mahnt die Korinther: „So wollen wir uns reinigen von jeder Befleckung des Fleisches und Geistes“ (2 Kor 7, 1). Denn auch „die Leiber sollen zu einem lebendigen, heiligen, Gott wohlgefälligen Opfer dargebracht werden“ (Röm 12, 1). „Der Leib ist nicht der Unzucht, sondern dem Herrn, und der Herr dem Leibe“ (1 Kor 6, 13). Und der Apostel ist sich wohl bewußt, daß das Leben im Fleische für ihn „Frucht des Wirkens bedeuten kann“ (Phil 1, 22). Ein weiterer Beweisgrund ergibt sich daraus, daß Christus, obwohl wahrer Mensch mit Fleisch und Blut, die Sünde nicht kannte (2 Kor

[1] Vgl. auch Röm 7, 23 und 6, 12.

[2] Diese Ansicht wird protestantischerseits von Gloel (S. 45 ff) und Junker (S. 43 ff) vertreten. Jakoby (S. 266) gesteht zuvor: „Das Fleisch als solches ist nicht sündig“, legt aber zu wenig Nachdruck auf die Beziehung der ἁμαρτία als Erbsünde zur σάρξ, so daß er (S. 264) doch wieder erklären kann: „Die Sünde hat ihren Entstehungsgrund in der materiellen Körperlichkeit des Menschen; nicht als ob die leiblichen Begehrungen an sich Sünde wären, sondern weil dieselben die Herrschaft beanspruchen, bilden sie den Ausgangspunkt der Sünde.“ Wie der Mensch aber dazu kommt, die ursprüngliche Ordnung umzustoßen, erklärt Jakoby nicht.

5, 21). Gott schickte seinen Sohn nur ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας, in der Ähnlichkeit des Fleisches der Sünde, d. h. in einem, dem menschlichen Sündenkörper zwar ähnlichen, aber nicht selbst sündhaften Körper. Eben weil die σάρξ Christi sündelos war, konnte Gott am Fleische seines Sohnes als dem Stellvertreter und Repräsentanten des Menschengeschlechtes die ἁμαρτία im Menschen verurteilen (Röm 8, 3; vgl. Phil 2, 7)[1].

Wie kann nun Paulus das Fleisch neben der Erbsünde als Quelle alles Bösen bezeichnen? Die σάρξ als sinnliche Naturseite des Menschen kann ohne Rücksicht auf Höheres ihren wesenseigenen Trieben folgen, und seit dem Vorgange Adams neigt sie zu dieser rücksichtslosen, sündhaften Einseitigkeit. Die ἁμαρτία als das jedem Menschen erblich anhaftende böse Prinzip hat die ursprüngliche Harmonie zwischen Geist und Fleisch gestört und die naturgemäße Ordnung umgekehrt, indem sie sich des niederen Teiles der menschlichen Natur bemächtigt hat, um ihn zum Kampf gegen den höheren Teil aufzurufen. Die ἁμαρτία und die σάρξ vereinigen sich zur Konkupiszenz, zur unordentlichen Begierlichkeit. Diese bezeichnet der Apostel mit dem νόμος ἕτερος, welcher dem νόμος τοῦ νοός widerstreitet (Röm 7, 23)[2]. Wegen dieser engen Beziehung zwischen Fleisch und Erbsünde kann der Apostel bald die ἁμαρτία bald die σάρξ als Quelle des Bösen bezeichnen. Die Erbsünde ist die primäre, das Fleisch die sekundäre Ursache. Beide macht der Apostel als Sündenquellen namhaft beim unerlösten Menschen; beim erlösten Christen, in welchem die Erbsünde getilgt ist, führt er Versuchung und Sünde auf das Fleisch allein zurück.

---

[1] Gegen Holsten, Lüdemann, Pfleiderer, welche κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί = „er verurteilte die im Fleische befindliche Sünde Christi", übersetzen und daraus beweisen wollen, daß die σάρξ objektiv und habituell sündhaft sei (vgl. Gloel 47). Das πνεῦμα in Christus habe es zwar zu einer Spannung zwischen Geist und Fleisch kommen lassen, aber nie zu einem Bruch (so Holtzmann, Die paul. Christologie 286). Diese Übersetzung ist schon deshalb unrichtig, weil es dann τὴν ἁμαρτίαν τὴν ἐν τῇ σαρκί heißen müßte.

[2] Exegetischer Nachweis der Unterschiedenheit von νόμος ἕτερος und νόμος τῆς ἁμαρτίας s. Reithmayr, Römerbrief 361.

Wie haben wir es nun näherhin zu verstehen, daß Paulus beim Christen alle Versuchung und alle sündhafte Tat, auch die, welche wir als Geistessünde zu bezeichnen pflegen, aus der σάρξ als ihrer Quelle herleitet? Wie kann er Christen fleischlich nennen, auch da, wo es sich um keine Fleischessünde, sondern um Streit und Eifersucht handelt? (1 Kor 3,3)[1].

Verschiedene Erklärungsmöglichkeiten sind denkbar je nach der Begriffsbestimmung von σάρξ.

1. σάρξ = verderbte Menschennatur (einschließlich der Geistesfähigkeiten) oder abstrakt = Konkupiszenz für sich allein[2]. Aus σάρξ in diesen übertragenen Bedeutungen könnte man ohne Schwierigkeiten alle Sünden ableiten.

2. σάρξ = sinnliche Seite der menschlichen Natur, die auch nach getilgter Erbsünde ihre wesenseigenen Stimmungen und Strebungen behält. Die Ableitung der Sünden aus dem sinnlichen, tierischen Bestandteil des menschlichen Wesens kann wiederum auf zweifache Weise erklärt werden.

a) Die Sünden werden Werke des Fleisches genannt nach ihrer hauptsächlichsten und offensichtlichsten Quelle, die auch an den Unordnungen der geistigen Fähigkeiten ihren Anteil hat[3].

b) Die sittliche Entartung des Erlösten entsteht dadurch, daß dieser, statt sich ganz dem πνεῦμα hinzugeben und von ihm sich leiten zu lassen, der konkupiszenten sinnlichen Natur Einfluß auf sein Denken und Wollen gestattet. Der in eine übernatürliche Seinssphäre erhobene Geist käme aus eigener Initiative nicht zur Sünde, da ja schon die natürlichen höheren Geistesvermögen (νοῦς) der Sünde abhold sind und dem Willen Gottes zuneigen. Aber dadurch, daß der Gerechtfertigte seiner

---

[1] Es ist bezeichnend, daß der Apostel sowohl sich selbst (Röm 7, 14) als die Korinther vor der Rechtfertigung σάρκινος (carneus) nannte; als die Korinther nach der Taufe in Sünde fielen, wurden sie σαρκικός (carnalis) genannt. — Anders Prat I 328; nach ihm sind beide Ausdrücke synonym.

[2] Vgl. Abt 10: σάρξ = tendance mauvaise dans l'homme.

[3] So Prat I 324.

tierischen Natur nachgebend nicht mehr so liebevoll hinhorcht auf die Eingebungen und Anregungen seines πνεῦμα, lockert er die Verbindung seiner höheren Fähigkeiten mit dem Geiste Christi, er vermindert seine pneumatische Qualität, er schwächt seine übernatürliche Licht- und Kraftquelle und so disponiert er seinen Geist zu Sünden und Lastern.

Die erste Erklärung muß ausscheiden, weil der übertragene σάρξ-Begriff bei Paulus nicht nachweisbar ist; vielmehr, wie bereits dargetan, wechselt der Apostel öfter zwischen Fleisch und Leib, er gebraucht also beide Begriffe so gut wie synonym[1]. Es kann also nur die zweite Begriffsbestimmung in Betracht kommen. Fleisch bezeichnet den materiellen Organismus des Menschen. Dabei scheint mir die Erklärung b den Vorzug zu verdienen, da die Auffassung des Fleisches als einzig primäre (der Wille des Menschen ist sekundäre Ursache) Ursache des sittlichen Niedergangs des Gerechtfertigten der konsequent durchgeführten Sprechweise des Apostels besser gerecht wird als die Auffassung des Fleisches als bedeutendste und offensichtlichste Ursache. Im letzteren Fall hätten wir eine Metonymie vor uns, und zwar eine Benennung „a potiori", während Paulus keinen Anhalt bietet, von dem strengen Wortsinn abzuweichen. Zudem wahrt nur die Erklärung b voll und ganz die deutliche Beziehung der σάρξ- zur πνεῦμα-Lehre. Die Gnadenerfahrung des Apostels und die daraus geschöpfte Gnadenlehre waren von entscheidendem Einfluß für die nähere Bestimmung der Rolle, welche der Apostel dem materiellen Organismus im sittlichen Leben der Christen zuschreibt.

Fragt man nach der Genesis der paulinischen σάρξ-Lehre, so ist zu antworten: Der Apostel hat weder aus dem Dualismus der griechischen Philosophie noch aus den rabbinischen Erörterungen über den „Jezer hara", über den bösen Trieb geschöpft, vielmehr hat er den bereits im Alten Testamente vorhandenen Gegensatz zwischen Fleisch und Geist nach der

[1] Vgl. Prat I 323.

ethischen Seite verschärft und psychologisch vertieft, und zwar auf Grund seiner eigenen Erfahrung[1].

4. Das πνεῦμα.

Paulus gebraucht den Ausdruck πνεῦμα vor allem zur Bezeichnung des Geistes Gottes[2], des Geistes Christi[3], des Heiligen Geistes[4]; πνεῦμα bezeichnet also in erster Linie die göttliche Wesenssubstanz. Das göttliche πνεῦμα ist zunächst ein transzendentes, es geht aber in den Christen ein und wohnt in ihm[5]. Schon dieser Sprachgebrauch legt es nahe, auch da, wo der Apostel von einem dem Menschen eignenden πνεῦμα redet, dasselbe nicht als das natürlich-menschliche Innenleben, als den ἔσω ἄνθρωπος schlechthin[6] aufzufassen, sondern als ein irgendwie göttlich bestimmtes Lebensprinzip im Menschen[7].

---

[1] Vgl. Junker 76 f.

[2] Röm 8, 9 11 14. 1 Kor 2, 10 14; 3, 16; 6, 11; 7, 40; 12, 3. 2 Kor 3, 3.

[3] Röm 8, 9. 2 Kor 3, 17. Gal 4, 6.

[4] Röm 5, 5; 9, 1; 14, 17; 15, 13 16 19. 1 Kor 6, 19; 12, 3. 2 Kor 6, 6; 13, 13.

[5] Röm 8, 10 11; 5, 5. 1 Kor 6, 19; 14, 2 12 14 15 16. Gal 6, 18.

[6] So Sokolowski 145 147 und Ernesti 18: „Die gottverwandte Seite des menschlichen Naturorganismus ist der Geist, das πνεῦμα.“ „Wenn Paulus die vernünftige sittliche Natur des Menschen, den ‚inwendigen Menschen‘ nach seinem tiefsten Lebensgrunde bezeichnen will ... so nennt er sie πνεῦμα.“ — Sladeczek 69: πνεῦμα = נְשָׁמָה = Geistseele zur Bezeichnung des Lebensprinzips. Er geht hierbei von 1 Kor 15, 45 aus. Anstatt nämlich aus dem Ausdruck ψυχὴ ζῶσα die ψυχή als natürliches Lebensprinzip zu entnehmen, greift er auf die angezogene Stelle Gn 2, 7 zurück, um aus dem von Paulus nicht zitierten (!) וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים als das Lebensprinzip נְשָׁמָה zu erschließen. Allein an dieser Stelle kann „der Odem des Lebens“ zum mindesten ebensogut die transzendente Lebensursache (causa prima) und die ψυχή das immanente Lebensprinzip (causa secunda) bezeichnen. Sodann hat die Auffassung der ψυχή lediglich = der Atmende (S. 69), das Atmen (S. 70), das Lebendigsein (S. 79) oder gar: Der Sinnlichseiende, das Sinnlichsein (S. 71) die gesamte Tradition gegen sich und ist auch exegetisch undurchführbar. Sladeczek macht vergebliche Versuche, Stellen wie Apg 20, 10; Röm 2, 9; 2 Kor 12, 15 nach seinem Sinn zu deuten, um sich dagegen zu verwahren, daß man ψυχή mit der gefälschten Marke „Seele“ bezeichne.

[7] So Cremer 670; Pfleiderer 200.

Der abgewiesenen Auffassung steht schroff gegenüber die Behauptung, Paulus gebrauche πνεῦμα eigentlich nur von dem den Christen verliehenen göttlichen Geist. Wo Paulus deutlich von einem menschlichen πνεῦμα rede, lehne er sich an den populären Sprachgebrauch an[1]. Jede dieser beiden extremen und protestantischerseits mit Hartnäckigkeit verfochtenen Ansichten hat etwas Richtiges an sich. Die erste macht mit Recht geltend, daß πνεῦμα oft[2] als konstitutiver Faktor des menschlichen Wesens erscheint. Die zweite hat ebenso recht, wenn sie betont, daß es sich fast immer um ein πνεῦμα als Organ des religiösen bzw. sittlichen Lebens seines Besitzers handelt[3], und daß an all diesen Stellen „vom Geist als einem solchen die Rede ist, welcher Christen eignet“[4]. Selbst Sokolowski, obwohl Vertreter eines natürlichen menschlichen πνεῦμα, muß diese beiden Tatsachen zugeben.

Sowohl der Tatsache nun, daß πνεῦμα als Element des menschlichen Wesens erscheint, als der andern, daß das πνεῦμα speziell dem Christen eignet, wird die von katholischen Gelehrten vertretene Auffassung gerecht, nach welcher πνεῦμα „die sittliche Erkenntnis- und Willenskraft des Menschen (νοῦς) in ihrer übernatürlichen Verbindung mit dem göttlichen Geist“ ist[5] (Röm 8, 9 11 16). Das menschliche πνεῦμα ist also der in eine übernatürliche Seinssphäre erhobene νοῦς. Dieser als der Träger der religiös-sittlichen Anlage des natürlichen Menschen blieb auch nach dem Sündenfall zurück und bildete den Anknüpfungspunkt für die Erlösungsgnade[6]. Es

[1] So Holsten 390—392 und Bernhard Weiß 252, A. 8.

[2] 1 Kor 5, 3 4 5; 14, 14 f. Kol 2, 5. 1 Kor 7, 34; 16, 18. 2 Kor 2, 13; 7, 13. Röm 1, 9; 8, 10 16; 12, 11. Gal 6, 18. Phil 4, 23. Phm V. 25. 2 Tim 4, 22.

[3] Sokolowski 142. [4] Ebd. 143.

[5] Simar 41. Vgl. Cornely (Cursus scripturae sacrae II 3, Paris. 1892, 579) zu Gal 5, 16: „πνεῦμα bezeichnet den höheren Teil der menschlichen Natur, insofern er mit der heiligmachenden Gnade ausgerüstet und mit dem ihm einwohnenden Heiligen Geist vereinigt das Prinzip der übernatürlichen Handlungen ist.“ Ebenso Prat II 99.

[6] Vgl. Bisping (Exegetisches Handbuch zu den Briefen des Apostels Paulus II, Münster 1857) zu Gal 5, 16 ff.

ist unverkennbar, daß Paulus immer da, wo er beim natürlichen, d. h. nicht gerechtfertigten Menschen νοῦς gebraucht, beim Gerechtfertigten πνεῦμα setzt. Ebenso konsequent wie der Apostel in Röm Kap. 1 und 7 alle religiöse Erkenntnis und jedes sittliche Streben und Kämpfen des Heiden und nicht gerechtfertigten Juden auf den νοῦς zurückführt, der sich gegen Fleisch und Sünde wehrt, leitet er die religiöse Erkenntnis und das sittlich gute Wollen und Tun des gerechtfertigten Christen in Röm Kap. 8 vom πνεῦμα her. Der scharfe Einschnitt zwischen Röm Kap. 7 und 8 läßt sich nicht mit dem Hinweis darauf, „daß die Grenzen der einzelnen psychologischen Begriffe bei Paulus fließend sind“[1], befriedigend erklären. Während der Apostel Röm 7, 25 schmerzlich bekennt: τῷ μὲν νοὶ δουλεύω νόμῳ θεοῦ, τῇ δὲ σαρκὶ νόμῳ ἁμαρτίας, indem er auf seinen Zustand vor der Rechtfertigung reflektiert, erklärt er Röm 1, 9 als Erlöster in freudigem Hochgefühl: τῷ θεῷ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου, ohne jene Einschränkung hinzuzusetzen. Wie in den Nichtgerechtfertigten der νόμος ἐν τοῖς μέλεσιν dem νόμος τοῦ νοός widerstreitet (Röm 7, 23), gelüstet im Christen die σάρξ wider das πνεῦμα (Gal 5, 17). Daraus geht deutlich hervor, daß πνεῦμα von νοῦς nur insofern unterschieden ist, als das πνεῦμα eine göttliche Qualität besitzt, welche die natürliche moralische Gottesverwandtschaft des νοῦς wesentlich übersteigt[2]. „Der Geist des Christen nimmt die Art des göttlichen Geistes an, so daß des Christen eigener Geist dem göttlichen Geiste verwandt wird.“[3] Durch die mystische Vereinigung des göttlichen Geistes mit dem menschlichen wird der Mensch πνευματικός und besitzt als solcher hohe religiöse Erkenntnis (1 Kor 2, 14 15; 3, 1) und sittliche Tatkraft (Gal 6, 1. Röm Kap. 8). Das πνεῦμα ist das Prinzip aller Tugenden (Gal 5, 22 23: καρπὸς τοῦ πνεύματος).

[1] Gloel 81.

[2] Vgl. Rademacher 89: „Die Teilnahme an der göttlichen Natur ist weder eine substantielle noch eine bloß moralische, sondern eine physisch-akzidentelle.“ Das ist die richtige begriffliche Formel für das menschliches Erkennen übersteigende Geheimnis.

[3] Jakoby 302.

Die Einwände, welche gegen die Auffassung des πνεῦμα als etwas, „was den gegenwärtigen Stand des Christen von einem früheren vorchristlichen unterscheidet“ [1], neuestens wieder von Sokolowski und Junker gemacht werden, verlieren jede Berechtigung, wenn festgehalten wird, daß νοῦς und πνεῦμα nicht physisch verschiedene oder getrennte Prinzipien im Menschen bezeichnen, sondern das eine geistige Prinzip nach verschiedenen religiösen und sittlichen Zuständen und Tätigkeiten [2]. Nur an einer Stelle (1 Kor 2, 11) nennt der Apostel den menschlichen Geist in abstracto πνεῦμα, ohne daß hierbei die ethische Bestimmtheit irgendwie in Betracht zu kommen scheint. Allein hier legte sich der Gebrauch von πνεῦμα statt νοῦς schon wegen des Parallelismus mit dem πνεῦμα θεοῦ nahe, welches das Göttliche erkennt, wie das πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου das Menschliche. Dabei ist noch zu beachten, daß Paulus die Erkenntnis des ἄνθρωπος ψυχικός in 1 Kor 2, 14 u. 15 sehr gering wertet, so daß nur der einer wahren Selbsterkenntnis und einer richtigen Beurteilung der menschlichen Verhältnisse fähig sein kann, der das πνεῦμα besitzt und deshalb πνευματικός ist [3]. Wenn weiter gegen unsere Auffassung 1 Kor 5, 3 4 und Kol 2, 5 angeführt werden, wo Paulus seine geistige Anwesenheit als ein παρεῖναι τῷ πνεύματι bezeichnet, so ist diese Ausdrucksweise vollauf verständlich, wenn man bedenkt, daß es sich um einen Christen handelt, der sich in seiner geistigen Anwesenheit christlich, ja sogar apostolisch betätigt [4]. Auch

---

[1] So Sokolowski 143 ff; Junker bes. 146; Gloel 75 ff.

[2] Weiß, Holsten, auch Pfleiderer (S. 200) fassen das πνεῦμα teils konkret als den göttlichen Geist teils abstrakt als das neue Geistesleben. Und dagegen wendet sich die Opposition von Gloel und Sokolowski mit gewissem Recht.

[3] Gegen Gloel 73. Gloel gibt selbst zu, daß der νοῦς des Menschen „geschwächt, ja verkehrt“ ist (S. 79).

[4] Sowohl 1 Kor 5, 3 4 als Kol 2, 5 handelt es sich um eine geistige Anwesenheit des Apostels, welche die pneumatische Qualität seines Geistes deutlich erkennen läßt. Im Kolosserbrief besteht die geistige Anwesenheit darin, daß er aus der Ferne mit freudigem Interesse den religiös-sittlichen Hochstand der Gemeinde wahrnimmt. — Im Korintherbrief hat die geistige Anwesenheit des Apostels den Zweck, den Blutschänder aus

die Stellen machen keine Schwierigkeiten, bei welchen von einer Heiligung nach σῶμα und πνεῦμα die Rede ist (1 Kor 7, 34. 1 Thess 5, 23[1]) oder von einer Reinigung von jeder Befleckung σαρκὸς καὶ πνεύματος (2 Kor 7, 1). Denn auch der in den übernatürlichen Gnadenstand erhobene Geist des Menschen ist einer Befleckung zugänglich, wie anderseits der Gnadencharakter des πνεῦμα einer steten Steigerung fähig und bedürftig ist (vgl. Eph 4, 23: ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοὸς ὑμῶν). Das zeigt sich besonders auch bei den Segenswünschen, die der Apostel mit Vorliebe an das πνεῦμα richtet (Gal 6, 18. Phil 4, 23. Phm V. 25. 2 Tim 4, 22). Daß der Apostel den Blutschänder in Korinth (1 Kor 5, 5) Satan übergibt zur Vernichtung des Fleisches, damit das πνεῦμα gerettet werde, streitet ebenfalls nicht dagegen. Denn der Geist des Menschen wird eben als πνεῦμα, d. h. als im Stande der Gnade befindlich, gerettet, wenn auch der Blutschänder momentan den Gnadenstand nicht besaß. Wir ersehen aus dem Gesagten, daß man nicht einmal auf den populären Sprachgebrauch, wonach πνεῦμα den Geist des Menschen überhaupt bezeichnet, zurückgreifen muß, um die gegen unsere Auffassung angeführten Stellen zu erklären[2].

der kirchlichen Gemeinschaft auszuschließen — gewiß ein religiös-sittlicher Akt von großer Tragweite und deshalb Ausfluß des übernatürlich bestimmten πνεῦμα, näherhin der Gnade des Apostolates (Röm 12, 5). πνεῦμα ist demnach an beiden Stellen nicht „rein psychologische", sondern auch „ethische Größe" (gegen Bachmann, 1. Korintherbrief, in Zahns Handkommentar zum N. T., Leipzig 1909, 290, A. 1).

[1] 1 Thess 5, 23 lautet scheinbar trichotomisch, allein der sonstige Sprachgebrauch beweist, daß ψυχή von πνεῦμα physisch nicht verschieden ist, sondern πνεῦμα die höhere geistige Seite der ψυχή bezeichnet, welche zugleich auch die σάρξ belebt. Den näheren Nachweis s. bei Simar 45 ff.

[2] Auch Jakoby (302, A.) will aus den besagten Stellen als erste Bedeutung des paulinischen πνεῦμα ableiten: „Das Organ der intellektuellen Funktion" als Bestandteil der ursprünglichen Ausstattung des Menschen. Wenn Jakoby als zweite Bedeutung πνεῦμα als Organ sittlicher Bestrebungen, und zwar sittlich guter und böser, auf Grund von 1 Kor 2, 12 (πνεῦμα τοῦ κόσμου) geltend machen will, so ist dem entgegenzuhalten, daß an dieser Stelle lediglich durch eine scharfe Antithese das christliche πνεῦμα charakterisiert werden soll. Deshalb dürfte der Schluß

Wir haben gesehen, πνεῦμα bedeutet den mit dem Geiste Gottes vereinigten Menschengeist samt den ihm aus dieser übernatürlichen Verbindung zukommenden sittlich-religiösen Zuständen, Gaben, Eigenschaften und Kräften, wie z. B. die heiligmachende Gnade und die Gnaden des Beistandes. Je nach dem Zusammenhang, besonders nach dem jeweiligen Gegensatz, tritt bald dieses bald jenes Moment des umfassenden πνεῦμα-Begriffs in den Vordergrund. Man hat sich aber bei der näheren Bestimmung dieses Einzelmomentes stets des Ganzen, mit dem das Einzelne in organischer Verbindung steht und von dem es nur eine bestimmte Seite oder Betätigungsweise ist, bewußt zu bleiben sowie den Urgrund aller Eigenschaften und Betätigungen des menschlichen πνεῦμα, die mystische Union mit Christus nicht aus dem Auge zu lassen. Nur so wird man der tiefsinnigen πνεῦμα-Lehre des hl. Paulus gerecht.

Fassen wir das Resultat der ganzen anthropologischen Untersuchung zusammen. Der Mensch besteht nach Paulus aus dem ἔσω ἄνθρωπος, der je nach dem besondern Gesichtspunkt νοῦς oder πνεῦμα oder ψυχή genannt wird, und aus dem ἔξω ἄνθρωπος, der bald als σάρξ bald als σῶμα erscheint. Auch der natürliche Mensch hat im νοῦς, d. h. in seinem Erkenntnis- und Willensvermögen, eine religiös-sittliche Anlage, die aber infolge der Erbsünde von der Konkupiszenz an der Entwicklung gehemmt ist und nur dann und wann zu einem Tun nach dem Willen Gottes führt. Der Christ dagegen erhält in der innigen Verbindung mit dem Geiste Gottes eine göttliche Qualität, welche sich mit seinem natürlichen νοῦς zum übernatürlich bestimmten πνεῦμα vereinigt. Und in diesem πνεῦμα hat er die Fähigkeit, sein Tun und Lassen kräftig zu ordnen und auf Gott zu beziehen.

Jakobys zu weit gehen. Sodann ist wahrscheinlich, daß wie in Eph 2, 2 so auch in 1 Kor 2, 12 unter πνεῦμα der böse Geist, der Teufel zu verstehen ist, allerdings eben insofern er im Menschen bzw. in der ihm verfallenen Welt das Böse wirkt.

Im unerlösten Menschen stehen ἁμαρτία und νοῦς, d. h. Erbsünde und Geist, gegeneinander im Streit, beim erlösten σάρξ und πνεῦμα, d. h. der materielle Organismus und der mit dem Geiste Gottes vereinigte Menschengeist. Der natürliche Mensch hat die Erbsünde in sich wohnend; im Fleisch, d. i. in dem tierischen Bestandteil seines Wesens hat sie sich eingenistet, und von hier aus sucht sie „fortzeugend Böses zu gebären". Diesem ihrem Streben macht sie das Fleisch mit seinen Trieben dienstbar, indem sie dieselben zum Kampf gegen die höheren geistigen Fähigkeiten aufstachelt. Im erlösten Menschen dagegen ist die Erbsünde getilgt (Röm 6, 7). Der Leib aber, das Fleisch mit seinen wesenseigenen Zuständen, Stimmungen und Strebungen, bleibt vorerst, wie es war, und darum auch der Kampf gegen das höhere Ich. Die Konkupiszenz ist nicht gleichzeitig mit ihrer ersten Ursache, der Erbsünde, verschwunden, aber sie ist losgelöst von ihrer tiefsten Wurzel und hat damit selbst an innerer Lebenskraft und Widerstandsfähigkeit eingebüßt. Sie ist nur noch mit ihrer Mittelursache, dem Fleisch, organisch verbunden. Damit ist die Möglichkeit gegeben, das geistwidrige Begehren des Fleisches in fortgesetzter sittlicher Arbeit zu ertöten (Röm 8, 13), d. h. ihm den Einfluß auf das Denken und Wollen zu nehmen, ja die Triebe der sinnlichen Natur allmählich insoweit zum Schweigen zu bringen, ihnen insoweit ihre Freiheit und Unabhängigkeit, ihre Intensität und Lebhaftigkeit, ja gewissermaßen ihr Leben selbst zu nehmen, als es das sittliche Interesse der Persönlichkeit erfordert. Die Tilgung der Erbsünde für sich allein würde jedoch nicht genügen, um diese volle Unterjochung des Fleisches zu erreichen, wenn nicht gleichzeitig das natürliche Erkenntnis- und Willensvermögen eine übernatürliche Licht- und Kraftquelle empfangen hätte, mit einem Wort, wenn der Geist des Menschen nicht pneumatisch geworden wäre (Röm 8, 13). Es kommt also im sittlichen Leben des Menschen alles auf den Besitz des πνεῦμα und den freitätigen Gebrauch der ihm innewohnenden übernatürlichen Lebenskraft an.

Wie wird dem Menschen dieses πνεῦμα zu teil? Wie wird er ἓν πνεῦμα mit Christus (1 Kor 6, 17) und dadurch in den Stand gesetzt, seine sittliche Persönlichkeit vollkräftig zu entfalten? Der Apostel bezeichnet diesen ethischen Prozeß meist mit dem Ausdruck δικαίωσις, Rechtfertigung. Unsere nächste Aufgabe wird deshalb darin bestehen, das Wesen und die Bedingungen der Rechtfertigung aufzuzeigen.

II. Die sittliche Erneuerung des Menschen. Rechtfertigung.

1. Die δικαιοσύνη θεοῦ ist wahre, innere Gerechtigkeit.

Den Gesamtinhalt seiner Lehrverkündigung faßt Paulus in die Worte zusammen: ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον ... θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν (1 Kor 1, 23 24). Insofern eben Christus der wesentliche Inhalt des Evangeliums ist, nennt der Apostel das Evangelium selbst eine „Gotteskraft zur Rettung einem jeden, der glaubt, denn Gerechtigkeit Gottes wird darin geoffenbart aus Glauben an Glauben“ (Röm 1, 16 17). Dieser Satz bildet das Thema des ganzen dogmatischen Teils des Römerbriefes. Die δικαιοσύνη, die Gerechtigkeit, ist die allumfassende Frucht des Erlösungswerkes Christi und demgemäß „der beherrschende Begriff der eigentümlichen paulinischen Lehre, das höchste religiös-sittliche Ideal“ [1]. In der Rechtfertigung (δικαίωσις, Röm 4, 25; 5, 18) wird den Gläubigen dieses herrliche Neue zu teil, „damit wir, durch die Gnade Christi gerechtfertigt, Erben würden nach der Hoffnung des ewigen Lebens“ (Gal 3, 7; vgl. V. 4 ff).

Schon daraus, daß die δικαιοσύνη die Erlösungsgnade enthält, sowie aus der sittlichen Schwäche und Verderbtheit der menschlichen Natur, die wir bereits dargetan haben, ergibt sich, daß der gefallene Mensch unfähig war, aus eigener Kraft die Gerechtigkeit zu erwerben. Der Apostel sieht sich veranlaßt, der eingebildeten Gesetzesgerechtigkeit der Juden gegenüber, welche auch in der christlichen Gemeinde bei den

[1] Schmidt 23.

sog. Judaisten nachwirkte und durch die Behauptung der Verbindlichkeit des ganzen mosaischen Gesetzes für die Christen den Universalismus, die Selbständigkeit und die jugendfrische Kraft des Christentums gefährdete, mit aller Energie die ἰδία δικαιοσύνη (Röm 10, 3. Phil 3, 9) als eine falsche Gerechtigkeit, welche vor Gott keine Gültigkeit hat, zurückzuweisen (Gal 2, 16. Röm 3, 20). Dieser Polemik verdankt der Brief an die Galater seine Entstehung, und dieselbe macht sich auch im Römerbrief noch bemerkbar (Röm Kap. 1—4). Die Eigengerechtigkeit oder Selbstgerechtigkeit stützte sich auf die Erfüllung des mosaischen Gesetzes, sie war eine δικαιοσύνη ἐκ τοῦ νόμου (Gal 3, 21. Röm 10, 5. Phil 3, 9), ἐν νόμῳ (Phil 3, 6), διὰ νόμου (Gal 2, 21), eine Gerechtigkeit ὡς ἐξ ἔργων νόμου (Gal 2, 16. Röm 3, 20; 9, 32. Tit 3, 5). Der Grundfehler beim sittlichen Streben der Juden war das Vertrauen auf die eigene Kraft und das daraus hervorgehende Pochen auf die eigene Leistung, welcher der Lohn geschuldet wird (Röm 4, 4). Wäre der Mensch wirklich fähig, aus eigener Kraft sich wahre Gerechtigkeit zu erwerben, so wäre Christus umsonst gestorben (Gal 2, 21). Das ist der dogmatische Beweis für die Unmöglichkeit der Eigengerechtigkeit. Der Apostel erbringt aber auch den empirischen Beweis, daß niemand auf diesem selbstgewählten Weg zur Gerechtigkeit gelangt ist, indem er dartut, daß Juden wie Heiden sich unter der Knechtschaft der Sünde befinden und auch nicht einer gerecht ist (Röm 3, 9 ff; vgl. 2, 1—24), sondern alle des Ruhmes vor Gott ermangeln (Röm 2, 23).

Der eingebildeten ἰδία δικαιοσύνη gegenüber verkündet der Apostel die δικαιοσύνη θεοῦ (Röm 1, 17; 3, 21 ff). Da der Mensch aus sich nicht fähig war, Gerechtigkeit zu erwerben, mußte Gott die zunächst nur ihm eignende Gerechtigkeit dem Menschen mitteilen. Die Rechtfertigung ist daher Gottes Werk am Menschen (Röm 3, 26 30; 4, 5. Gal 3, 8)[1]. Die Überleitung der gött-

[1] Die Auffassung des genannten θεοῦ als Genitivus subiectivus ist der Auffassung als Genitivus auctoris vorzuziehen. Wo der Apostel die Herkunft der Gerechtigkeit betonen will, setzt er ἐκ (ἡ ἐκ θεοῦ δικαιοσύνη

lichen Gerechtigkeit auf den Menschen geschah durch den Mittler Jesus Christus, welcher Mensch geworden ist, „damit wir Gerechtigkeit Gottes würden in ihm“ (2 Kor 5, 21). Wie Christus die göttliche Gerechtigkeit von Natur besaß, so erhalten die, welche durch den Glauben in eine mystische Vereinigung mit ihm treten, die δικαιοσύνη θεοῦ auf dem Wege der

Phil 3, 9); und an manchen Stellen, wie Röm 1, 17; 3, 26 und 2 Kor 5, 21, dürfte die Auffassung als Gen. auct. überhaupt kaum möglich sein. Diese Auffassung als Gen. subi. wurde, soweit ich sehe, katholischerseits zuerst von Bartmann konsequent durchgeführt: „δικαιοσύνη θεοῦ kann zunächst nichts anderes sein als eine Gerechtigkeit, welche Gott eigen ist! Als solche kann sie aber verschiedene Modifikationen annehmen: sie kann absolut gedacht werden, in Gott ruhend (immanent), oder in Beziehung auf den Menschen (transeunt). Beide Vorstellungen lassen sich aber auch miteinander vereinigen, so daß die Gott innewohnende δικαιοσύνη unzertrennlich erscheint von jener, welche dem Menschen zuerteilt wird“ (S. 60). — Ebenso spricht sich Schäfer (Erklärung des Briefes an die Römer, Münster 1891) zu Röm 1, 17 aus. Tobak (S. 14) definiert: „La justice de Dieu c'est sa volonté, son activité justifiante et salvifique.“ Die Auffassung des Gen. subi. gewinnt immer mehr Anhänger. Protestantischerseits finden wir dieselbe Ansicht bei Beck und Volkmar, welche δικαιοσύνη θεοῦ von der ethischen Vollkommenheit verstehen, welche wirkungskräftig in den Menschen eingehe und ihn zu einem ethischen Gerechten mache. — Reithmayr (Römerbrief 72 ff) dagegen verquickt die Auffassung des θεοῦ als Gen. obi. mit der als Gen. auct. und erklärt demnach: „Gerechtigkeit des Menschen, welche Gott verleiht, und die, weil von ihm mitgeteilt, darum auch eine wahrhafte und als solche von ihm anerkannt und ihm wohlgefällig ist.“ Bisping (Römerbrief, Münster 1854, 88) betont scharf die Auffassung als Gen. auct. Schmidt (S. 23) vertritt ebenfalls den Gen. auct. und definiert: „eine Bestimmtheit des Menschen, von Gott ausgehende menschliche Gerechtigkeit“. In diesen Definitionen scheint mir das einfache δικαιοσύνη θεοῦ nicht zur vollen Geltung zu kommen. Die Beziehung der menschlichen Gerechtigkeit zur göttlichen ist zu locker dargestellt, und die mystische Vereinigung der Gläubigen mit Christus nicht beachtet. Die paulinische Rechtfertigungslehre liegt tiefer! Die Definition des Trid. sess. VI, c. 7: „iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit“ erklärt sich aus dem Gegensatz zur forensischen Auffassung der „iustitia Dei“ = Richterwalten Gottes seitens der Reformatoren. — Unter den Vätern sind es vor allem Origenes und Ambrosius, welche auf den Gen. subi. Gewicht legen. Eine sorgfältige schematische Zusammenstellung der verschiedenen Auffassungen von δικαιοσύνη θεοῦ siehe bei Kölbing 10 und besonders bei Häring 14.

Gnade durch den Heiligen Geist (Röm 3, 22 24. Tit 3, 4—7). Christus wird „zur Gerechtigkeit jedem, der glaubt“ (Röm 10, 4). „Innerlich und wesentlich ist somit die Gerechtigkeit, wodurch Gott den Menschen gerecht macht, gleich jener, wodurch er selbst gerecht ist.“ [1] Insofern Christus, die fleischgewordene Gerechtigkeit Gottes, für die Sünden der Menschen Sühne getan hat und diese seine eigene Gerechtigkeit an die Menschen mitteilen will, verstehen wir Aussprüche des Apostels wie Röm 1, 17 und 3, 26, wonach das Evangelium eine ἀποκάλυψις oder ἔνδειξις der Gerechtigkeit Gottes ist, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ (Röm 3, 26)[2]. „Wie durch den Ungehorsam des einen Menschen zu Sündern gemacht wurden (κατεστάθησαν) die vielen, so werden auch durch den Gehorsam des einen zu Gerechten gemacht werden (κατασταθήσονται) die vielen“ (Röm 5, 19). Wie alle Menschen durch Naturverband an der Sünde Adams teilnehmen, so empfangen alle, welche sich durch den Glauben mit Christus, dem letzten Adam (1 Kor 15, 45), in einen Gnadenverband stellen, die ursprünglich nur ihm eignende Gottesgerechtigkeit. Richtig verstanden könnte man somit, wie von einer Erbsünde, auch von einer Erbgerechtigkeit reden, welche, wie jene wahre und eigentliche Sünde des einzelnen Menschen, wirkliche, dem Menschen eignende Gerechtigkeit ist. Die Gerechtigkeit ist das der Erbsünde „genau entsprechende Heilmittel“ [3]. Daß bei der paulinischen Rechtfertigungslehre, soweit nicht die polemischen Momente in den Vordergrund treten, der Hauptnachdruck auf der mystischen Union mit Christus ruht, zeigt auch die mystische Auffassung der Taufe (besonders Röm 6, 4—6), auf die wir später zu sprechen kommen.

Da die Verbindung mit Christus, welche die Gottesgerechtigkeit im Menschen zur Folge hat, durch den Glauben bewerkstelligt wird, so ist die δικαιοσύνη θεοῦ wesentlich δικαιοσύνη ἐκ πίστεως (Röm 9, 30; 10, 6), διὰ πίστεως Χριστοῦ (Phil 3, 9), ἐπὶ τῇ

[1] Bartmann 62. Vgl. Prat II 350: La justice créée est l'effet et le reflet de la justice incréée.

[2] Vgl. Bartmann 60. [3] Döllinger 189.

πίστει (Phil 3, 9). Schon darin, daß die Gottesgerechtigkeit, die Gerechtigkeit aus Glauben, der Gerechtigkeit aus Werken entgegengesetzt ist, liegt ihr Gnadencharakter. Der Apostel betont wiederholt ausdrücklich, daß die δικαιοσύνη ein Geschenk, ein Gnadenerweis Gottes ist (χάρις, χάρισμα, δῶρον, δώρημα Röm 3, 24; 5, 15—21. Eph 2, 8). Die Gerechtfertigten selbst sind ein ποίημα τοῦ θεοῦ (Eph 2, 10), eine καινὴ κτίσις, eine neue Schöpfung (2 Kor 5, 17. Gal 6, 15), da sie ihre von Grund aus neue ethische Bestimmtheit, die ihr ganzes inneres Wesen ausmacht, von Gott empfangen haben.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich von selbst, daß die Rechtfertigung nicht bloß ein forensischer Akt ist, in welchem der Mensch von Gott in Hinsicht auf das Erlösungswerk Christi für gerecht erklärt wird, ohne daß tatsächlich eine innere Umwandlung stattfindet — eine Annahme, welche der protestantische Exeget Beck[1] mit vollem Recht „einen Greuel vor Gott" nennt, weil es unsittlich sei, einen Nichtsittlichen für sittlich zu erklären. Für eine rein forensische Rechtfertigung wird in erster Linie der Ausdruck δικαιόω geltend gemacht. Man darf gegen diesen Einwand sich nicht damit begnügen, darauf hinzuweisen, daß δικαιόω ein Verbum factitivum und also mit „gerecht machen" wiederzugeben sei[2]. Denn der Profangräzität ist dieser Sprachgebrauch fremd, und im Alten Testament bezeichnet δικαιόω fast immer einen forensischen Akt[3]; auch bei Paulus kommt diese Bedeutung noch vor (Röm 2, 13). Aber wie bei Paulus, so ist auch im Alten Testament

[1] Erklärung des Briefes an die Römer I, Gütersloh 1884, 292.

[2] So z. B. neuestens noch Rademacher 74: „Ohne die zwingendsten Gründe ist es wissenschaftlich unzulässig, von der durch die Etymologie gebotenen Bedeutung von δικαιοῦν als ‚rechtfertigen, innerlich und wirklich gerecht machen', abzugehen." Wenn aber der allgemeine Sprachgebrauch der etymologischen Bedeutung zuwiderläuft, so kann doch der Etymologie nicht viel Wert beigemessen werden.

[3] Vgl. Simar 190, A. 2 und Bartmann 69. — Eine Ausnahme machen Ps 72, 13: ἄρα ματαίως ἐδικαίωσα τὴν καρδίαν μου; Is 53, 11: δικαιῶσαι δίκαιον εὐδουλεύοντα πολλοῖς καὶ τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν αὐτὸς ἀνοίσει; Sir 18, 22: μὴ μείνῃς, ἕως θανάτου δικαιωθῆναι.

da, wo es sich um eine göttliche Tätigkeit am Menschen handelt, ein bereits Gerechter Gegenstand der forensischen Rechtfertigung, insofern sein innerer ethischer Zustand nach außen geltend gemacht werden soll. Wäre das nicht der Fall, so stände die Rechtfertigung Gottes tief unter der menschlichen, da diese zwar einen objektiven Irrtum nicht ausschließt, aber doch stets von der subjektiven Überzeugung beseelt ist, einen wirklich Schuldlosen für gerecht zu erklären, während Gott gegen besseres Wissen ein freisprechendes Urteil vollzöge. Mit Recht sagt W. Schmidt[1]: „Ein Widerspruch zwischen dem Richterspruch Gottes und der inneren Verfassung des Menschen würde ein ungerechtes Walten als Richter voraussetzen und wäre psychologisch undenkbar.“ Daraus folgt, was Titius[2] klar ausgesprochen hat: „Gottes Urteil muß die Wirkung haben, daß der Sünder hinfort auch ist, wofür ihn Gott erklärt.“[3]

Neben der forensischen Verwendung findet sich in den paulinischen Briefen — und zwar in den meisten Fällen — der Gebrauch von δικαιόω im Sinne von „gerecht machen“ (z. B. Röm 3, 24 28; 4, 2; 5, 1. Gal 3, 11 24)[4]. Wenn Gott ein δικαιοῦν τὸν ἀσεβῆ (Röm 4, 5), τὰ ἔθνη (Gal 3, 8), ἄνθρωπον ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας (Röm 6, 7) zugeschrieben wird, so hat das

---

[1] S. 28. [2] S. 195.

[3] Holtzmann (Neutestamentl. Theol. II 130) gibt die „Paradoxie“ zu, welche in der rein forensischen Rechtfertigung liege, hilft sich aber mit der Annahme eines „Gnadenspruchs göttlicher Selbstherrlichkeit“. Schmiedel (S. 211—230) spricht S. 218 von einer Härte, welche sich bei der paulinischen Rechtfertigungslehre ergebe, und meint dann: „Es war mithin von vornherein unrichtig, Gott unter dem Bild des Richters vorzustellen.“ — Wie Schmiedel, so wälzt auch Wernle (Die Anfänge unserer Religion 189) die Schuld auf Paulus: „Wer, befreit von protestantischem Vorurteil, die Rechtfertigungslehre des Paulus betrachtet, muß sie eine seiner unglücklichsten Schöpfungen nennen“ (sic!). Anders urteilt Sabatier (L'apôtre Paul 263), indem er von der rein forensischen Rechtfertigung sagte: „Paulus hätte keine hinlänglich scharfen Worte finden können, um ein so großes Mißverständnis seiner Worte zu brandmarken.“

[4] An diesen Stellen gibt es selbst Cremer (S. 259 f) zu, daß δικαιοῦσθαι = δίκαιος γίγνεσθαι sei, behauptet aber dennoch, auch hier handle es sich nur um ein Verhältnis zum Urteil Gottes.

nur einen Sinn, wenn Gott dem sündigen Menschen wirklich seine Sünden wegnimmt. Daraus geht deutlich hervor, daß nicht die Sprachgeschichte und Etymologie den Ausschlag geben kann, sondern die in der Lehre Pauli selbst enthaltenen theologischen Momente.

Ebensowenig kann der Umstand, daß an einigen Stellen δικαιοῦν und ἐγκαλεῖν (Röm 8, 33), sowie δικαίωσις und κατάκριμα (Röm 5, 16 18) als Gegensätze einander gegenübergestellt sind, für den forensischen Charakter der Rechtfertigung maßgebend sein, vielmehr folgt daraus nur, daß die Sündenvergebung eines der Momente der Rechtfertigung ist. Übrigens wollte man die forensische Bedeutung der diesbezüglichen Ausdrücke streng festhalten, so ergäbe sich in Röm 5, 18 eine Inkonsequenz zwischen παράπτωμα und δικαίωμα, während sich dieselbe sofort hebt, wenn δικαίωμα mit „Rechttat“ [1] übersetzt wird.

Als weiteres Beweismoment für eine bloße Imputation der Gerechtigkeit kraft der Verdienste Christi wird der Ausdruck λογίζεσθαι angeführt. Man sucht den Sprachgebrauch von λογίζεσθαι von den Stellen Röm 2, 26: ἡ ἀκροβυστία αὐτοῦ εἰς περιτομὴν λογισθήσεται, und Röm 9, 8: τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας λογίζεται εἰς σπέρμα, aus zu erklären. Hier, glaubt man, sei zweifellos von einem Anrechnen per substitutionem die Rede [2]. Allein in diesen Stellen handelt es sich um eine figürliche Bedeutung der περιτομή und des σπέρμα; beide Begriffe haben hier einen höheren ethischen Inhalt. Deshalb liegt kein Anrechnen per substitutionem vor. Ein besonderes Gewicht wird da, wo es sich um die Rechtfertigung handelt, auf die Verbindung des λογίζεσθαι mit κατὰ χάριν (Röm 4, 3—5) gelegt, als ob damit notwendig ein Anrechnen per substitutionem gegeben wäre [3]. Ganz abgesehen davon, daß die Ausdrucksweise Pauli in Röm Kap. 4 und Gal 3, 6 durch Gn 15, 6 bedingt

[1] So Cornely (Cursus script. sacr. II, I, ep. ad Rom., Paris. 1896, 201) und Weizsäcker in seiner Bibelübersetzung (9. Aufl., Tübingen und Leipzig 1903).

[2] So Cremer 504. [3] Ebd. 505.

ist, muß der Satz λογίζεται ἡ πίστις αὐτοῦ εἰς δικαιοσύνην keineswegs so aufgefaßt werden, als vertrete der Glaube die Stelle der Gerechtigkeit, so daß nur ein ideelles Anrechnen stattfinde. Dagegen spricht schon der Umstand, daß der Apostel auch ein λογίζεσθαι κατὰ ὀφείλημα kennt (Röm 4, 4), wo gewiß ein reelles Anrechnen gemeint ist[1]. Paulus will vielmehr, wie aus Röm 4, 4 deutlich hervorgeht, lediglich betonen, daß der Glaube keine äquivalente Leistung für die Gerechtigkeit ist, sondern daß im Glauben nur die subjektive Bedingung für die objektive Gnadenwirkung Gottes gesetzt ist, welche die innere Gerechtigkeit schafft.

Die theologischen, psychologischen und exegetischen Schwierigkeiten, um nicht zu sagen Unmöglichkeiten, welche die lutherische Rechtfertigungslehre in sich birgt, haben die protestantischen Theologen veranlaßt, immer weiter von dem articulus stantis et cadentis ecclesiae abzurücken, was zum Teil mit offener Anlehnung — besonders W. Schmidt — an die katholische Auffassung[2] geschieht. In neuester Zeit war es besonders Arthur Titius[3], welcher die protestantische Rechtfertigungslehre einer gründlichen und vernichtenden Kritik unterzogen hat.

2. Rechtfertigung und Heiligung.

Der ethische Prozeß bei der Rechtfertigung ist nur einer und besteht in der Mitteilung der δικαιοσύνη θεοῦ. Doch lassen

[1] Vgl. Gloatz 791: „Die zugerechnete Gerechtigkeit Christi ist keineswegs bloß etwas Ideelles, am wenigsten nach der Lehre Pauli, denn es ist die im Glauben ergriffene reale Kraft Christi und hat zur Folge das reale Gerechtwerden."

[2] Cremer, Die paulinische Rechtfertigungslehre im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Voraussetzungen (Gütersloh 1899) — ein Buch, dessen Reiz auf seiner großartigen Einseitigkeit beruht, wie der protestantische Rezensent Hupfeld-Eisenach (im Theol. Liter. Bericht zum Beweis des Glaubens, Gütersloh 1900) sagt, und das gegen Cremer geschriebene Werk K. F. Nösgens (Der Schriftbeweis für die evangelische Rechtfertigungslehre, Halle 1901) sind die jüngsten Abhandlungen größeren Stils, welche die offizielle Lehre, wenn auch mit mannigfachen Modifikationen, zu halten suchen. [3] S. 153—218.

sich naturgemäß zwei Momente, ein negatives und ein positives, unterscheiden. Da sich der Mensch in einem Zustand der Sünde und Schuld vor Gott befindet, ist die erste Wirkung der Rechtfertigungsgnade die Vergebung der Sünden (Röm 5, 16. Apg 13, 38 39) auf Grund der Genugtuung Christi. „In ihm haben wir Erlösung durch sein Blut und Vergebung der Sünden" (Kol 1, 14. Vgl. Apg 26, 18. Eph 1, 7). Durch die ἄφεσις ἁμαρτιῶν unterscheidet sich die neue Heilsperiode von der alten Gesetzesperiode (Apg 3, 38). Die Befreiung von Sünde und Tod ist Voraussetzung für die Mitteilung wahrer Gottesgerechtigkeit (Röm 8, 2), oder vielmehr die negative Seite derselben. Dieses erste Moment im Heilsprozeß hebt der Apostel an vielen Stellen ausdrücklich hervor (Röm 6, 2 6 18 22. 1 Kor 6, 11: ἀπελούσασθε. 2 Kor 5, 19).

Gleichzeitig mit der Nachlassung der Sünden tritt die positive Heiligung ein. Dieses zweite Moment in der Rechtfertigung kommt besonders in den Korintherbriefen zur vollen Geltung. Im Galaterbrief und in den ersten vier Kapiteln des Römerbriefs betont der Apostel in der Polemik gegen die Judaisten vor allem den Anfang der Heilszuwendung und hebt deshalb in erster Linie den reinen Gnadencharakter der Rechtfertigung hervor, welche ungeteilte Hingabe an Gott im Glauben erfordert. Wo jedoch die Polemik zurücktritt und auch die persönlichen Erlebnisse des Apostels, der durch den Lichtstrahl der göttlichen Gnade in einem Augenblick aus einem Saulus ein Paulus geworden war, sich nicht mehr so stark geltend machen, reflektiert er auf die ganze Stellung des Gläubigen zu Christus und demgemäß auch auf den ethischen Gesamtzustand des Gerechtfertigten und bringt dann die dem Menschen innerlich eignende und triebkräftige Gerechtigkeit und Heiligkeit mit voller Klarheit zum Ausdruck. In 1 Kor 1, 30 faßt Paulus die Bedeutung Christi für seine Gemeinde in den Worten zusammen: ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις. Die Ausdrücke δικαιοσύνη und ἁγιασμός sind durch τε καί enge miteinander verbunden und bezeichnen hier das negative und positive Moment der Rechtfertigung. Wenn

wir in 1 Kor 6, 11: ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε die Heiligung vor der Rechtfertigung aufgeführt finden, so beweist das, daß beide Momente nicht bloß gleichzeitig eintreten, sondern daß sie wesentlich eins sind. Die Annahme, daß ἡγιάσθητε nur von der Einverleibung in die Gemeinde der Heiligen zu verstehen sei[1], wird durch die Stellung zwischen ἀπελούσασθε und ἐδικαιώθητε unwahrscheinlich gemacht. Diese Stelle widerstreitet wie kaum eine der imputativen Gerechtigkeit, da der Apostel ausdrücklich den ethischen Zustand des Gerechtfertigten dem früheren Zustand der Sünde scharf gegenübergestellt (καὶ ταῦτά τινες ἦτε [vgl. 1 Kor 6, 10] ἀλλὰ ἀπελούσασθε). Lipsius anerkennt auch bei diesen beiden Stellen unumwunden „die Unmöglichkeit, die hergebrachte dogmatische Scheidung zwischen δικαιοσύνη und ἁγιωσύνη, δικαίωσις und ἁγιασμός wenigstens für den paulinischen Lehrbegriff festzuhalten“[2]. Damit stimmt vollständig überein, wenn Paulus die Wirkung des Erlösungswerkes Christi auf den Menschen in die begeisterten Worte zusammenfaßt: ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ καινὴ κτίσις· τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονεν καινά (2 Kor 5, 17). Durch die Verbindung mit Christus wird der alte verdorbene Mensch abgelegt und der neue Mensch angezogen, „der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit“ (Eph 4, 22 24. Vgl. Gal 6, 15). Die Heilsaneignung vollzieht sich „in der Heiligung des Geistes und im Glauben an die Wahrheit“ (2 Thess 2, 13). Eben deshalb, weil der in der Rechtfertigung neugeschaffene ethische Zustand wesentlich Heiligkeit ist, nennt der Apostel die Christen mit Vorliebe „Geheiligte“ (ἁγιασμένοι) oder „Heilige“ (ἅγιοι)[3]. Das war ja der Zweck des Erlösungstodes Christi: „Euch herzustellen heilig und unbefleckt und unklagbar vor ihm“ (Kol 1, 22).

---

[1] Bisping, Erklärung des ersten Briefes an die Korinther, Münster 1854, 86.

[2] Lipsius 185.

[3] 1 Kor 1, 2 ἡγιασμένοι, sonst ἅγιοι: Kol 1, 7; 8, 27; 12, 13; 15, 25 26 31. 1 Kor 6, 1 2; 14, 33; 16, 1 15. 2 Kor 1, 1; 8, 4; 9, 1 12; 13, 12. Phil 1, 1.

3. Rechtfertigung und Lebensmitteilung.

Christus selbst hat in seinem Tode und seiner Auferstehung beide Momente der Rechtfertigung stellvertretend vorgelebt und vorgebildet, von ihm sagt der Apostel: „Er wurde dahingegeben um unserer Sünden willen und auferweckt um unserer Rechtfertigung willen“ (Röm 4, 25). Im Tode Christi wurde die Sünde getilgt, in seiner Auferstehung, dem glorreichen Triumph über Tod und Sünde, liegt seine lebenspendende Kraft. In der Taufe nun wird der Christ mitversetzt in die Ähnlichkeit mit seinem Tode (Röm 6, 5; vgl. V. 3 und 4), der alte Mensch wird mitgekreuzigt, damit abgetan werde der Leib der Sünde und wir fürderhin nicht mehr der Sünde dienen. Denn wer gestorben, ist freigesprochen von der Sünde (Röm 6, 6 7). Hieraus ergibt sich, daß Paulus „in der Taufe selbst das entscheidende Heilserlebnis gesehen hat und nicht bloß eine nachträgliche symbolische Darstellung desselben“[1]. Wie die Untertauchung (κατάδυσις) mit dem Tode Christi in Beziehung setzt und die negative Seite der Rechtfertigung symbolisiert, so ist die ἀνάδυσις bei der Taufe eine Nachbildung der Auferstehung Christi und ein Zeichen für das neue Leben mit dem Auferstandenen. Denn „wenn wir gestorben sind mit Christus, glauben wir, daß wir zugleich auch leben werden mit Christus“ (Röm 6, 8). Wie Christus, auferstanden von den Toten, nicht mehr stirbt, sondern Gott lebt, so sind auch die auf seinen Namen Getauften zwar tot für die Sünde, lebend aber für Gott in Christus (Röm 6, 9—11). Wer getauft ist, hat Christus angezogen (Gal 3, 27), so daß er mit dem Apostel sagen kann: „Nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2, 20). „Wenn aber Christus in euch, so ist der Leib zwar tot um der Sünde willen, der Geist aber lebend um der Gerechtigkeit willen“ (Röm 8, 10). — Das positive Moment der Rechtfertigung ist also wesentlich Lebensspendung, Mitteilung neuen, übernatürlichen Lebens für Gott in

[1] Junker (S. 116) gegen Teichmann.

Christus[1]. So enge ist die Beziehung zwischen Gerechtigkeit und Leben, daß der Apostel sagen kann: „Ja, wenn das Gesetz gegeben wäre, mit dem Vermögen Leben zu schaffen, so wäre in Wirklichkeit die Gerechtigkeit aus dem Gesetz“ (Gal 3, 21). Rechtfertigung und Leben erscheinen mitunter geradezu als korrelate Begriffe, so in dem Ausdruck δικαίωσις ζωῆς (Röm 5, 18), ebenso in Röm 6, 16, wo δικαιοσύνη den Gegensatz von θάνατος bildet. Hierher kann auch der öfter wiederkehrende Ausspruch gezogen werden: „Der Gerechte lebt aus dem Glauben“ (Röm 1, 17. Gal 3, 11). „Nichts macht also gerecht, was nicht lebendig macht, und niemand wird wirklich gerecht als der, welcher wahrhaft lebendig gemacht wird.“[2]

Wie nun der Sündentod uns anhaftet durch die natürliche Geburt, erhalten wir das neue Gnadenleben durch die Wiedergeburt. Eben weil die δικαιοσύνη der Erbsünde direkt entgegengesetzt ist, gebraucht der Apostel auch den Ausdruck Wiedergeburt für Rechtfertigung. Christus hat „nach seinem Erbarmen uns errettet durch ein Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des Heiligen Geistes“ (Tit 3, 5). In der Taufe also vollzieht sich die Wiedergeburt des Menschen, in welcher er, der sittlich Tote, zu neuem, übernatürlichem Leben als Gerechtfertigter (Tit 3, 7) wiedergeboren wird. Nur Gott oder vielmehr das πνεῦμα ζωοποιοῦν, der letzte Adam (1 Kor 15, 45), kann Erzeuger dieses übernatürlichen Gnadenlebens sein. Man erwartet, daß Paulus von diesem Gedanken aus das Kindschaftsverhältnis des Menschen zu Gott ableiten würde. Allein er läßt die Kindschaft nicht durch die Geburt aus Gott empfangen werden, sondern nach ihm wird der Mensch, losgekauft durch Christus aus der Knechtschaft der Sünde und des Todes, von Gott an Kindes Statt angenommen (Gal 4, 4. Röm 8, 14. Eph 1, 5). Die Kindschaft kommt also durch Adoption (υἱοθεσία) zu stande. Die Gläubigen sind Söhne Gottes in Christus Jesus, da die auf ihn Getauften Christum an-

[1] 2 Kor 5, 15. Eph 2, 4—6. Kol 3, 1—3; 2, 11 12. 2 Tim 2, 11. Gal 6, 14.

[2] Bartmann 62.

gezogen haben (Gal 3, 26 27). Sie sind somit Söhne Gottes deshalb, weil Christus, der eingeborene Sohn Gottes, sie zu Brüdern gemacht hat (vgl. Röm 8, 29). Dem neuen Kindschaftsverhältnis entspricht der Kindschaftsgeist (πνεῦμα υἱοθεσίας), in welchem wir rufen: Abba, Vater (Röm 8, 15. Gal 4, 5 ff). „Sind wir aber Kinder, so sind wir auch Erben: Erben Gottes und Miterben Christi, wenn anders wir mitleiden, auf daß wir auch mitverherrlicht werden" (Röm 8, 17. Gal 4, 7). Insofern der Heilige Geist πνεῦμα υἱοθεσίας ist, bildet er das Unterpfand (ἀρραβών Eph 1, 14. 2 Kor 1, 22; 5, 5) oder die Erstlingsgabe (ἀπαρχή Röm 8, 23) unserer künftigen Herrlichkeit, die wesentlich in dem vollen Besitz der Sohnesrechte besteht (Röm 8, 23).

4. Rechtfertigung und Glaube.

Haben wir bisher vorwiegend die Rechtfertigung als unverdiente Gnadenwirkung Gottes betrachtet, so gilt es jetzt, die freie menschliche Aneignung der angebotenen Gottesgerechtigkeit ins Auge zu fassen. Das subjektive Prinzip der Rechtfertigung ist der Glaube, wie Röm 7, 17 klar zeigt: „Gerechtigkeit Gottes wird in ihm (Evangelium) geoffenbart aus Glauben an Glauben." Derselbe erscheint näherhin als Wurzel (ἐκ)[1], als Mittel (διά)[2] oder als Fundament (ἐπί)[3] der Rechtfertigung.

Welches ist nun die Bedeutung des vielumstrittenen Wortes πίστις beim hl. Paulus? Etymologisch betrachtet kommt πίστις von πείθειν bzw. von πέπεισμαι = ich bin überzeugt, und bezeichnet zunächst das Überzeugtwerden oder den Zustand des Überzeugtseins. Der Glaube als Akt wird von außen angeregt: „Der Glaube kommt vom Hören" (Röm 10, 17; vgl. V. 14). Glauben bezeichnet aber nicht nur den Akt des Überzeugtwerdens und den Zustand des Überzeugtseins, sondern auch den Inhalt der Überzeugung: Fides quae creditur (Gal 1, 13.

[1] Röm 3, 30; 5, 1; 9, 30 32; 10, 6. Gal 2, 16; 3, 8 24.
[2] Röm 3, 30. Gal 2, 16. Phil 3, 9. [3] Phil 3, 9.

Röm 1, 5; 4, 14). Inhalt des objektiven Glaubens bzw. Gegenstand der fides qua creditur ist das „Wort Gottes“ (1 Thess 2, 13) oder die „Wahrheit“ (2 Thess 2, 12 f). Dann und wann hebt Paulus eine einzelne wichtige Wahrheit oder Heilstatsache als Gegenstand des Glaubens hervor, so den Tod und die Auferstehung Jesu (Röm 4, 24 f. 1 Kor 15, 3. 1 Thess 4, 13). In Röm 10, 9 f erscheint das πιστεύειν ἐν καρδίᾳ, daß der Herr auferstanden ist, deutlich als Bedingung der Rechtfertigung. Wenn der Apostel vom rechtfertigenden Glauben spricht, so faßt er den Gegenstand des Glaubens persönlich in den Ausdrücken: πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ[1], πίστις bzw. πιστεύειν εἰς Χριστόν[2], ἐν Χριστῷ[3], πρὸς τὸν κύριον[4], ἐπί Χριστῷ[5]. Diese Ausdrücke bezeichnen Christus als wichtigsten Gegenstand des Glaubens; die verschiedenen Präpositionen stellen zum Teil eine besondere Beziehung zu Christus in den Vordergrund, so die Präposition ἐπί das Moment des Vertrauens (Röm 4, 5 24)[6]. Der genuin paulinische Ausdruck πιστεύειν εἰς Χριστόν ist möglicherweise dem Ausdruck βαπτίζειν εἰς Χριστόν nachgebildet und bedeutet dann den subjektiven Vollzug der innigsten Lebensgemeinschaft zwischen Christus und dem Getauften[7]. Damit sind wir bereits zu der voluntaristischen Seite der πίστις gekommen.

---

[1] Röm 3, 22 26. Gal 2, 16—20. Eph 4, 13. Phil 3, 9.

[2] Kol 2, 5. Röm 10, 14. Gal 2, 16. [3] Eph 1, 15. Kol 1, 4.

[4] Phm V. 5. [5] Röm 9, 33; 10, 11.

[6] Haußleiter (S. 174) will die Verbindung von πίστις mit dem Gen. Χριστοῦ nach der Formel πίστις ἐν Χριστῷ auflösen und mit „der in Christo ruhende Glaube“ wiedergeben. Ähnlich Kittel: „Die πίστις erscheint stets als eine Tätigkeit, die Gott zum Gegenstand hat und in hervorragender Weise Christo eigen ist“ (S. 426). Allein der Gen. Χριστοῦ ist deutlich Objektsgenitiv. In Gal 2, 16 wird πίστις Χριστοῦ Ἰησοῦ aufgelöst in πιστεύειν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν. Um seine Behauptung, Christus sei stets Subjekt, nie Objekt des Glaubens, durchzuführen, sieht sich Kittel gezwungen, Röm 9, 33 f sowie Röm 10, 9 10 als unpaulinisch zu streichen (S. 420 f). Durch solche Gewaltmittel richtet Kittel seine These selbst. Noch radikaler verfährt Schläger (356—358). Er streicht die Gen. Ἰησοῦ Χριστοῦ bzw. Ἰησοῦ und ebenso εἰς Χριστόν, um ein „glattes Ergebnis“ zu erhalten.

[7] So Haußleiter 163 ff.

Wo Christus als das Objekt des Glaubens erscheint, ergibt sich sofort auf Grund der Anerkennung seiner gottmenschlichen Persönlichkeit und seines Erlösungswerkes die Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit und Heilsbedürftigkeit (Röm 7, 24 25), woraus sich die Willensakte der Demut, der Reue, der Sehnsucht nach Gott und seiner Gnade (Röm 7, 24 25), des hingebenden Vertrauens, der Hoffnung und der Liebe naturgemäß entwickeln. Zwar konstituieren diese Momente nicht den Begriff „Glauben" in unserem Sinn, aber πίστις im paulinischen Vollsinne, wonach sie die mystische Verbindung des Menschen mit Christus bewirkt, enthält dieselben unmittelbar. Nur insofern die πίστις Hoffnung und Liebe in sich schließt, kann der Apostel den Menschen durch den Glauben gerechtfertigt werden lassen (Röm 3, 28; 1, 17; 3, 21 22). Denn nicht bloß ist die Liebe größer als der Glaube (1 Kor 13, 13), sondern auch der größtmögliche Glaube ohne Liebe verleiht dem Menschen keinen Wert (οὐδέν εἰμι. 1 Kor 13, 2)[1]. Wohl ist es möglich (ἐὰν ... ἔχω: absolute Möglichkeit), daß einer das Charisma des Wunderglaubens hat, ohne die Liebe zu besitzen; aber diese Gabe allein nützt nichts; ein solcher kann das Heil nicht erlangen. Ein Glaube ohne die Liebe ist vielmehr eine Heuchelei (1 Tim 1, 5. 2 Tim 1, 5; 3, 8. Tit 1, 16). Daraus ergibt sich ohne weiteres, daß der Glaube als rechtfertigendes Prinzip durch die Liebe formiert sein muß. In Gal 5, 6 begegnen wir dem gleichen Gedanken:

[1] πίστις bedeutet hier nur das Charisma des Wunderglaubens mit Ausschluß des rechtfertigenden Glaubens (so Bisping, Cornely und Schäfer). Das verlangt nicht bloß der Zusammenhang, der von den Charismata handelt, sondern die Annahme, daß in πᾶσα ἡ πίστις (nicht „jeglicher Glaube" wie Bartmann [S. 50] will!) auch der rechtfertigende Glaube enthalten sei, hat den Ungedanken zur Folge, daß es auch einen rechtfertigenden Glauben geben könne ohne die Liebe, da ja der Apostel den Fall der absoluten Möglichkeit setzt. Es ist deshalb vollständig unrichtig, wenn Bartmann behauptet, man wolle nur protestantischerseits, „um der Gewalt des Gedankens zu entgehen", den rechtfertigenden Glauben ausschließen. Die Wertlosigkeit eines Glaubens ohne die Liebe bleibt in diesem Satz ausgesprochen auch dann, wenn πᾶσα ἡ πίστις lediglich auf den Wunderglauben bezogen wird.

ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε περιτομή τι ἰσχύει οὔτε ἀκροβυστία, ἀλλὰ πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη. Ob ἐνεργουμένη passiv oder medial aufzufassen ist, darauf kommt wenig an; in beiden Fällen ist der Gedanke ausgesprochen, daß der Glaube ohne die Liebe tot ist und nichts vermag[1]. Wie die Wurzel ohne den Lebenssaft abgestorben bleibt und keine Schößlinge treibt, so bedarf der Glaube der Liebe, sowohl um das neue Leben zu schaffen als um dasselbe vollkräftig zu entfalten. Wenn neuere Protestanten durch die Annahme einer doppelten Rechtfertigung, von denen die erste durch den Glauben allein zu stande komme, die zweite, eschatologische, aber auch der Liebe bedürfe, dieser Stelle gerecht werden wollten, ohne die forensische Rechtfertigung preisgeben zu müssen, so ist das eine künstliche Trennung, wofür sich bei Paulus keine Anhaltspunkte finden und die zudem jeder Psychologie Hohn spricht. Ein Glaube, der nicht bloß den Gegensatz zu aller Gesetzeserfüllung bildet, sondern auch jede im Gesetz geforderte Gesinnung ausschließt[2], ist, wenn nicht ein logischer Widerspruch,

---

[1] Vgl. Schäfer, Erklärung der zwei Briefe an die Thessalonicher und des Briefes an die Galater, Münster 1890, 335.

[2] So Weiß 320. W. Hermann (Der Verkehr der Christen mit Gott, Stuttgart 1886), ein Anhänger der Ritschlschen Schule, schließt vom Begriff des Glaubens ausdrücklich ein „Fürwahrhalten von Lehren und Begriffen" (sic!) aus. Nach ihm „wird der Glaube geweckt durch eine Tatsache, welche in zweifelloser Wirklichkeit an jeden herandringt, der in der christlichen Gemeinde lebt. Er entsteht, indem wir unter dem Eindruck dieser Tatsache zu dem Verständnis kommen, daß in ihr und ihrer Vermittlung Gott uns ergreift, um sich selbst uns zu erkennen zu geben. Er besteht endlich in dem Vertrauen, welches dem so erkannten und in jener Tatsache allein vergegenwärtigten Gott sich gänzlich unterwirft und beständig von ihm die Kraft entnimmt, die Welt zu überwinden und im Ewigen zu leben" (S. 195). Hier erscheint der Glaube geradezu als mit der Gnade identisch, was eine vollständige Begriffsverwechslung involviert. Dieselbe Gleichsetzung von Glauben und Gnade begegnet uns bei Schlatter (S. 327): „Glaube und Werke stehen also einander gegenüber wie Gottes Gabe und eigener Erwerb, wie Gottes Schaffen und eigenes Vermögen, wie Gottes Tat und eigene Tat." Das ist eine Überspannung des in der Polemik aufgestellten Gegensatzes zwischen Glauben und Werken des Gesetzes. Schlatter widerlegt sich übrigens selber, wenn er die Worte des Apostels (Gal 2, 16): καὶ ἡμεῖς

so doch ein abstrakter, blutleerer Begriff, der in einer lebendigen Menschenseele nicht wirklich werden kann. Ritschl[1] hält zwar formell an der herkömmlichen Bestimmung des Glaubens als Vertrauen fest, gesteht aber offen: „Demnach ist freilich den römisch-katholischen Theologen zuzugeben, daß die Liebe zu Gott das Wesen des Glaubens ausmacht, wenn in jenem Begriff der Gnade ausgedrückt ist, daß der Wille auf Gott als seinen höchsten Zweck gerichtet ist.“[2] Auch andere protestantische Theologen nähern sich in diesem früher am hartnäckigsten verteidigten Kontroverspunkt der katholischen Lehre[3].

Daß nach Paulus die rechtfertigende πίστις wesentlich Sache des Willens ist, ergibt sich nicht bloß aus der organischen Verbindung von Glauben und Liebe, sondern auch aus der Bestimmung des Glaubens als Gehorsamstat. Bei Abraham wurde das Horchen unmittelbar zum Gehorchen, als er gegen die Hoffnung auf Hoffnung glaubte, daß er der Stammvater vieler Völker werden solle (Röm 4, 18). Er brachte das Opfer seines Verstandes, indem er auf die Verheißung Gottes hin, ohne zu schwanken und ohne zu zaudern, glaubte, was natürlicherweise unmöglich war (Röm 4, 19). Abraham gab Gott die Ehre (Röm 4, 20). Sein Glaube war somit willige Unterwerfung unter den sich offenbarenden Gott. Der Apostel spricht ausdrücklich vom Gehorsam gegen den Glauben (ὑπακοὴ πίστεως) und bezeichnet es als seine Berufsaufgabe, die Menschen ge-

ἐπιστεύσαμεν folgendermaßen erklärt: „Der Glaube war unser Entschluß und unsere Tat, die in einer bestimmten Absicht erfolgte; wir glaubten, damit wir gerechtfertigt würden“ (S. 271).

[1] Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung III[4], Bonn 1895, 558.

[2] Ebd. 102.

[3] Z. B. Haußleiter 179: „Indem der Gläubigwerdende die Predigt vom gekreuzigten und auferstandenen Christus bejaht, erlebt er den tiefsten und schmerzlichsten Selbstverzicht, die wahre Reue, die völlige Drangabe des eigenen Werkes.“ Schmidt 27: „Der Glaube ist die eminenteste sittliche Tat, deren der Mensch fähig ist, und so sehr ein Akt der Selbsttätigkeit, daß er ohne Selbstüberwindung und Selbsthingabe an Gott nicht einmal psychologisch denkbar ist.“

horsam zu machen gegen die Glaubensoffenbarung (Röm 1, 5; 16, 26. Vgl. Röm 15, 18). Seine Waffen im Kriege gegen den Unglauben sind mächtig vor Gott zur Zerstörung von Bollwerken, „indem wir Vernunftschlüsse zerstören und jegliche Erhöhung, die sich erhebt gegen die Wissenschaft Gottes, und indem wir gefangen nehmen jeglichen Verstand in den Gehorsam Christi“ (2 Kor 10, 4—6). Der Verstand, welcher sich in stolzer Selbstherrlichkeit der übervernünftigen göttlichen Wahrheit entgegenstellt, muß entwaffnet und zum Gehorsam gebracht werden. Hierin sehen wir deutlich, daß der Glaube in erster Linie eine Tat des Gehorsams, also ein Akt des freien Willens ist. Der Apostel dankt Gott, daß die Römer, einst Knechte der Sünde, von Herzen gehorsam geworden sind (ὑπηκούσατε ἐκ καρδίας) gegen die Lehrform, an welche sie hingegeben wurden (Röm 6, 17). In diese Stelle spielt deutlich der Gedanke herein, daß das Evangelium nicht bloß Frohbotschaft ist, sondern daß die geoffenbarte Glaubenswahrheit auch schwere sittliche Pflichten auferlegt. Besonders unter diesem Gesichtspunkte erscheint die gläubige Bejahung der Offenbarung als bedeutende sittliche Tat, als ungeteilte Selbsthingabe des ganzen Menschen an den sich offenbarenden Gott, die den Entschluß mit umfaßt, alle Heilsmittel, insbesondere die Taufe (Gal 3, 26 27. Eph 5, 26. Tit 3, 5), zu gebrauchen[1]. Wie sehr der Apostel beim Glauben den Nachdruck auf den Willen legte, ergibt sich auch daraus, wie er den Unglauben charakterisiert. Er beklagt es schmerzlich, daß nicht alle dem Evangelium gehorcht haben (Röm 10, 16). Insbesondere die Juden setzten der christlichen Wahrheit hartnäckige Widerspenstigkeit entgegen. In eigensinnigem und eigensüchtigem Streben nach Selbstgerechtigkeit haben sie sich der Gerechtigkeit Gottes nicht unterworfen (οὐχ ὑπετάγησαν Röm 10, 3). Durch ihre Schuld wurde den Heiden das Heil zu teil (Kol 11, 11 22 23; 9, 1 ff). In 2 Thess 2, 11 erscheinen Wahrheit und Ungerechtigkeit geradezu als diametrale Gegensätze. Der

[1] Rademacher 58.

Wahrheit nicht glauben ist so gut wie der Ungerechtigkeit Beifall schenken. Das größte Hindernis der göttlichen Wahrheit ist somit die Verkehrtheit des Willens. Deshalb wird das Strafgericht Gottes die Ungläubigen treffen: „Denn es offenbart sich der Zorn Gottes vom Himmel herab über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit jener Menschen, welche die Wahrheit Gottes in Ungerechtigkeit niederhalten“ (Röm 1, 18). Der Glaube ist im tiefsten Grunde so sehr Willensakt, daß selbst der protestantische Theologe W. Schlatter[1], gestützt auf die paulinischen Briefe, den Gehorsam als notwendiges, ergänzendes Moment bei der Begriffsbestimmung des Glaubensvertrauens fordert; ja er sagt geradezu: „Wird nach dem Band gefragt, durch welches die Beziehung zwischen Glauben und apostolischer Verkündigung entsteht und besteht, so gibt das Neue Testament im Einklang mit der stabilen Erfahrung die Antwort: Durch Gehorsam.“[2] Der Glaube ist somit kein bloßer Fiduzialglaube, kein „sittlich leeres ὄργανον λητικόν“[3].

Fassen wir die Momente, welche im Glauben als dem subjektiven Prinzip der Rechtfertigung enthalten sind, zusammen, so dürfen wir den Glauben als die höchste, den ganzen Menschen nach Verstand und Willen in Anspruch nehmende sittliche Tat bezeichnen, welche den Menschen zum gelehrigen Schüler und gehorsamen Diener der göttlichen Offenbarung macht. Enthüllt Gott Geheimnisse, so hält sie der Mensch für wahr. Gibt Gott eine Verheißung, so hofft er; bietet er ein Gut an, so vertraut er; tut er seinen Willen kund, so gehorcht er. Alle diese psychologischen Momente: Glauben (= Fürwahrhalten), Hoffnung, Vertrauen, Gehorsam und dazu die Liebe umfaßt der paulinische πίστις-Begriff. Dabei tritt mitunter ein einzelnes Moment in den Vordergrund, je nachdem der Glaube sich speziell auf eine Wahrheit, auf ein Versprechen, ein Gut oder eine Willenskundgebung Gottes

---

[1] S. 33. [2] Ebd. 36.

[3] Pfleiderer in Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie 1872, 189.

bezieht. Da der Apostel den Inhalt seines Evangeliums seltener unter dem Gesichtspunkte der übernatürlichen Wahrheit[1], häufiger dagegen als Heilsgut dargestellt hat, so begreift es sich, daß der Glaube meist mit dem Vertrauen gepaart erscheint. Als Gehorsam wird der Glaube beim hl. Paulus nicht bloß charakterisiert, insofern der gläubige Mensch sich den sittlichen Normen beugt, welche die Offenbarung darbietet und gebietet, sondern auch insofern die geoffenbarte Wahrheit das Opfer des Intellekts fordert, welches der freie Wille bringen soll. Der Glaube im paulinischen Vollsinne ist somit in ganz hervorragendem Maße Sache des Willens.

Da der Glaube von Gott mit wahrer innerer Gerechtigkeit belohnt wird, insofern er das Band ist, welches den Menschen mit Christus, der fleischgewordenen δικαιοσύνη θεοῦ, vereinigt, ist er auch die subjektiv-menschliche Quelle, aus welcher die übernatürlich guten Werke hervorgehen. Mit Recht betont Feine[2], daß Paulus den Glauben als „den fruchtbaren Mutterboden Gott wohlgefälliger Werke“ ansieht. Eben insofern der Glaube Gott und Mensch zu göttlich-menschlicher Wirkungsweise zusammenschließt[3], sind alle vor dem Glauben und ohne ihn gewirkten Werke tot und wertlos; wo aber der Glaube ist, da ist auch Gottesgerechtigkeit und darum Geist und Leben. Dementsprechend haben die in diesem Zustande gewirkten Werke pneumatische, ja göttliche Qualität, da Christus im Gerechtfertigten lebt und wirkt (Gal 2, 20). Dem Allerhöchsten kann nur gefallen, was er selbst gewirkt hat, er wirkt aber im Menschen auf Grund des Glaubens. Dies geht unmittelbar aus Eph 2, 10 hervor, wonach wir vermöge des Glaubens (Eph 2, 8) Gottes Gebilde geworden sind, „geschaffen in Christus Jesus zu guten Werken, die Gott zuvor bereitet hat, damit wir in ihnen wandeln“. — Dieser Stelle entnehmen wir aber

[1] Vgl. den Römerbrief bes. Röm 1, 16 f: Das Evangelium ist „Gotteskraft zum Heile jedem, der glaubt. . . . Denn Gottes Gerechtigkeit wird darin geoffenbart“.

[2] S. 73.

[3] Vgl. Eph 3, 12: „Durch den Glauben haben wir Zutritt zu Gott.“

auch die Notwendigkeit der guten Werke. Daß wir fruchtbar seien in guten Werken, war ja der Zweck unserer sittlichen Neuschaffung. Damit stimmt überein, daß der Apostel durchweg vom Christen neben dem Glauben auch die guten Werke verlangt (Kol 1, 10. 2 Thess 2, 17. 2 Tim 2, 21. Tit 2, 14; 3, 1 8 14) und eine Vergeltung nach Werken auch im Christentum lehrt (2 Kor 5, 10. 1 Kor 3, 13 ff. Gal 6, 7 ff). Glaube und Werke gehören somit zusammen. Der Glaube allein genügt nicht zum Heile, denn der Glaube, welcher die Werke nicht im Gefolge hat, ist nicht der echte. „In Wahrheit ist demnach das Verhältnis zwischen Glauben und Werken kein gegensätzliches der Spannung, sondern ein notwendiges, in der Sache selbst liegendes, durchaus innerliches und organisches Verhältnis" — so bestimmt Titius[1] im Gegensatz zu der lutherischen Sola-fides-Lehre das Verhältnis von Glauben und Werken.

Von hier aus begreift sich auch die Antinomie von Glauben und Gesetzeswerken, welche im Römer- und Galaterbrief so stark hervortritt. Der Apostel setzt nur insofern den Glauben den Werken entgegen, als diese ohne Bezogenheit auf Gott und Christus vollbracht werden. Behalten wir das im Auge, so löst sich uns auch der scheinbare Gegensatz zwischen Röm 2, 13: „Nicht die Hörer des Gesetzes sind gerecht vor Gott, sondern die Täter (ποιηταί) des Gesetzes werden gerechtfertigt werden" und Röm 3, 20: „Aus Gesetzeswerken soll nicht gerechtfertigt werden vor ihm, was Fleisch heißt." Dieselben scheinbar einander ausschließenden Gedanken finden sich auch im Galaterbrief (3, 12; 2, 16). In Röm 2, 13 ist es dem Apostel lediglich darum zu tun, die Anschauung der Juden, als nütze ihnen die Kenntnis des Gesetzes etwas, auch wenn sie es nicht beobachten, zurückzuweisen. Sowohl Röm 2, 13 als Gal 3, 12 stellt Paulus den Fundamentalsatz der jüdischen Ethik auf, der inhaltlich auch im Christentum seine Gültigkeit beibehält. Dabei nimmt er aber keinen Bezug darauf, ob ein sittlich Toter oder Lebender das Gesetz zu erfüllen sucht.

[1] S. 128.

In Röm 3, 20 und Gal 2, 16 weist der Apostel dagegen jeden Versuch, durch Erfüllung des Gesetzes aus eigener Kraft, also ohne Glauben und Gnade, sich vor Gott als gerecht darzustellen, als unmöglich zurück. Man kann daher die Lehre Pauli kaum gründlicher verkennen, als wenn man dieselbe so formuliert: „Das Gesetz will keine Werke, obwohl es dieselben fordert.“ [1]

Um das gesamte Heilswerk auf Gott zu gründen, läßt der Apostel den Glauben selbst wieder wesentlich von der Gnade bedingt sein. Der Glaube als grundlegende Bedingung der Rechtfertigung ist nicht bloß ein Werk des Menschen selbst, sondern vor allem ein Werk Gottes im Menschen. Ganz naturgemäß, denn die rein natürlichen und endlichen Kräfte des Menschen können nie das Unendliche erreichen. Die Kluft zwischen Mensch und Gott muß durch die Gnade Gottes im Glauben überbrückt werden. „Das Göttliche muß sich zum Menschlichen herablassen, wenn das Menschliche göttlich werden soll.“ [2] Mit aller Entschiedenheit bringt der Apostel den Gnadencharakter des Glaubens zum Ausdruck, wenn er sagt: „Durch die Gnade seid ihr errettet mittels des Glaubens“ (Eph 2, 8); und um jede Vorstellung eigener Verursachung und eigenen Verdienstes auszuschließen, fügt er noch hinzu οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον. Auf Grund des Glaubens gerechtfertigt werden und aus Gnade das Heil erlangen, erscheint bei Paulus identisch, und beide Ausdrücke werden in gleicher Weise der

[1] So A. Zahn 18. Bei unserer Auffassung braucht man den Römerbrief nicht vor dem Galaterbrief zu datieren, weil der Gegensatz zwischen Glauben und Gesetz im Sendschreiben an die Römer sich erst im Laufe der Untersuchung herausstelle, während der Galaterbrief das dort gefundene Resultat bereits als Prämisse verwende, wie Clemen (Die Chronologie der paulinischen Briefe, Halle 1893) will. Ebensowenig ist es notwendig, einfach „einen durch das ganze paulinische System sich hindurchziehenden Widerspruch zwischen einer Vergeltung nach Gesetzeswerken (Röm 2, 13) und der Unmöglichkeit, aus Gesetzeswerken gerechtfertigt zu werden (Röm 3, 20)“, zu konstatieren, wie J. Weiß (Theol. Studien und Kritiken LXVIII [1895] 284 ff) tut, oder wie Lietzmann (Brief an die Römer, Tübingen 1908) das Gericht nach Werken in Röm 2, 5 ff nur hypothetisch, vom Standpunkt des Juden aus gesprochen, darzustellen.

[2] Möhler, Symbolik [12], Mainz 1900, 114.

Rechtfertigung aus Werken entgegengesetzt (Röm 4, 4; 5, 16). Der Glaube ist eine Wirkung der δύναμις θεοῦ, die sich im Evangelium offenbart (1 Kor 2, 5. Röm 1, 16). „Liebe mit Glauben von Gott dem Vater und dem Herrn Jesus Christus!“ lautet der Segenswunsch des Apostels (Eph 6, 23).

Wie der Glaube der Gnade bedarf, so setzt überhaupt das ganze Heilswirken des Menschen in allen seinen Stadien die Gnade voraus. Gott ist es, der sowohl das Wollen als das Vollbringen in uns wirkt (Phil 2, 13). Nicht an unserem Wollen und Laufen hängt das Heil, sondern an dem sich erbarmenden Gott (Röm 9, 16). Er, der das gute Werk in uns angefangen hat, wird es auch vollenden (Phil 1, 6). „Was hast du also, was du nicht empfangen hast? Hast du es aber empfangen, was rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen?“ (1 Kor 4, 7)[1]. Die Gnade Gottes ist es auch, welcher der Apostel den Erfolg seiner apostolischen Wirksamkeit zuschreibt[2]. Paulus bekennt, daß er mehr gearbeitet habe als die andern, fügt aber sofort die Einschränkung hinzu: οὐκ ἐγὼ δέ, ἀλλὰ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σὺν ἐμοί (1 Kor 15, 10). So hat Paulus den Primat der Gnade nicht bloß bei der Mitteilung der Gottesgerechtigkeit selbst, sondern auch bei der freitätigen Aufnahme derselben mittels des Glaubens sowie bei allem Fortschritt in der Gerechtigkeit und Tugend voll und ganz aufrechterhalten, ohne dabei die Freiheit des menschlichen Willens zu gefährden, wie der eben entwickelte Begriff des Glaubens klar gezeigt hat.